ஆராய்ச்சி

Aaraaichi



(காலாண்டுப் பத்திரிகை)

தமிழியல், சமூகவியல், மானிடவியல்
பற்றிய ஆராய்ச்சிப் பத்திரிகை

ஆசிரியர் :

நா. வானமாமலை

மலர்
இதழ்

ஆராய்ச்சி

மலர் 1 | ஜனவரி 1970 | இதழ் 3

அன்பர்களுக்கு

ஆராய்ச்சியின் மூன்றுவது இதழைப் பணிவோடு தங்களுக்கு அளிக்கிறேன். முதலிரண்டு இதழ்களில் வெளிவந்த கட்டுரைகளைப்பாராட்டியும், பலதுறை அறிஞர்களை ஒன்று திரட்டி அவர்களுடைய கட்டுரைகளை வெளியிட்டு வரும் ஆராய்ச்சி இதழின் அரும்பணிபற்றி வியந்துரைத்தும் பல நண்பர்கள் கடிதங்கள் எழுதியுள்ளனர். அவர்களனைவருக்கும் எனது நன்றி. அவர்களுடைய கருத்துரைகள் பிறிதோரிடத்தில் வெளியிடப்படுகிறது.

இவ்விதழில் அயல் நாட்டு ஆராய்ச்சியாளர்கள் சிலரது கட்டுரைகளை வெளியிடுகிறேன். திருமதி லோகநாயகி நன்னித்தம்பி அவர்களுடைய ''சோழர்காலத்தில் கல்வி'' திரு. பொன்கார்டு லெவின் அவர்கள் எழுதிய ''மத்திய ஆசியாவும், பண்டைய இந்தியாவும்'' என்ற கட்டுரைகள் இவ்விதழில் வெளிவருகின்றன. திருமதி லோகநாயகி ம லா ய் சி ய ப் பல்கலைக் கழகத்தில் இந்திய இயல்துறையில் ஆராய்ச்சியாளராகப்பணி புரிகிறார்கள். திரு. பொன்கார்டு லெவின் மாஸ்கோவிலுள்ள ஆசியமக்கள் பண்பாட்டு ஆராய்ச்சித்துறையில் ஆராய்ச்சியாளராகப் பணிபுரிகிறுர்.

தத்துவத்துறையில் ஒரு கருத்தரங்கு, ஐதராபாத்தில் நடைபெற்றது ''சொத்துரிமை அ டி ப் ப டி யா ன உரிமையல்ல'' என்ற தலைப்பில் ஓர் கருத்தரங்கு டில்லியில் நடைபெற்றது. அவற்றில் படிக்கப்பட்ட இரு கட்டுரைகள் இவ்விதழில் வெளியிடப்படுகின்றன. ''ஒன்று இந்தியத்தத்துவ மரபும் மார்க்சீயமும்'' — ய. பலராமமூர்த்தி அவர்கள் எழுதியது. மற்றது. இந்திய உயர்மன்ற வழக்குரைஞர் திரு. A. S. R. சாரி அவர்கள் எழுதிப் படித்தகட்டுரை.

நமது நாட்டில் எங்காவது ஆராய்ச்சிக் கருத்தரங்குகள் நடைபெற் றால் அவற்றைப் பற்றி செய்தியளிக்கவும், ஆராய்ச்சியில் வெளியிடத்தகு வாய்ந்த கட்டுரைகளை வெளியிடவும் நாம் தயாராகயிருக்கிறோம். எனவே நமது நண்பர்கள் ஆராய்ச்சிக்கருத்தரங்குகளில் கலந்து கொண்டால் அவ்வே றைப் பற்றிச் செய்திகள் அனுப்புவதோடு, தங்கள் கட்டுரைகளையும் அவற் ...ப்பி வைக்க வேண்டிக்கொள்கிறேன்.

ஆராய்ச்சியின் சந்தாவும் விற்பனையும் சேர்ந்து முதல் இதழைப் பார்க்கிலும் இரண்டாவது இதழ் இருமடங்கு நிலையை எட்டி யுள்ளது என்று மகிழ்ச்சியோடு தெரிவித்துக்கொள்ளுகிறேன், ஆயினும் நஷ்ட நிலையிலேயே உள்ளது. ஒவ்வொரு சந்தாதாரும் மற்றுமோர் சந்தா தாரைச் சேர்த்து பிப்ரவரி இறுதிக்குள் அனுப்பிவைத்தால் தொடர்ந்து பொருளாதார நஷ்டமின்றி ஆராய்ச்சி வெளிவரத்துணை செய்தவர்களாவார் கள். சந்தாதார்கள் தங்கள் நண்பர்களிடம் விளம்பரங்கள் பெற்று அனுப்பி யும் ஆராய்ச்சிக்கு உதவ முடியும்.

அடுத்த இதழில் வெளியிடுவதற்கான கட்டுரைகள் இப்பொ... கிடைத்துவிட்டன. பலதுறைகளில், முக்கியமாக தமிழக அகழ்வ தமிழக நாடோடி மக்களைப்பற்றிய சமுதாய இயல், இலக்கிய தமிழகத்தத்துவ ஆய்வுகள் முதலிய துறைகளில் கட்டுரைகள் எழுதே ...ப்ச்சி, அவைபற்றிய விவரங்கள் பிறிதோரிடத்தில் வெளியிடப்படுகிறது. ...களும்,

வாசகர்கள் தொடர்ந்து,சந்தாச் சேகரித்தும்,விளம்பரங்களும். சேகரித் தும் உதவ வேண்டுகிறேன்.

நா. வானமாமலை
ஆசிரியர்.



CONTRIBUTORS

1) N. Vanamamalai, M. A. L. T.. Editor. The contribution to this issue is a translation of his paper published in the proceedings of the Ist International conference Seminar on Tamil Studies held at KualaLumpur in 1966.

2) V. Krishnamoorthy works in the Electricity Board Tirunelveli and his main interests are literary and philosophical studies. Himself a poet, he is also a literary critic giving special attention to Tamilpoetry. His contribution to this issue is a study of Bharathi's idealogy and its sources in ancient philosophical tradition. He has translated a few papers for the Ist IInd & III issues of Aaraaichi.

3) A. Subramanian, M. A. B. T., works in the M. D. T. Hindu College High School, Tirunelveli. He specialises in literary criticism and has contributed a number of articles to standard literary journals.

4) Y. Balaramamoorthy, M. A., Editor, Vishalandra, A Telugu Daily, Published from Vijayawada. His books on the "History of the Andhra people and "History of Indian Philosophy in Telugu were published recently. The contribution to this issue is a research paper read in a Seminar on Indian philosophy held at Hyderabad recently.

5) A. S. R. Chari, M. A. Le. B. - Senior Advocate, Supreme Court of India, New Delhi. The author is a Marxist intellectual who is associated with many progressive movements. He contributes articles to journals published from New Delhi. The Contribution to this issue is a translation of a paper read in a Seminar held in New Delhi recently.

6) Miss. Loganayaki Nannithamby. M. A. works in the Dept. of Indian Studies, in the University of Malaya, KualaLampur She has contributed many research papers to International

Seminars and journals. She specialises in History of Tamilnad. The contribution to this journal was specially written on the request of the Editor.

7) K. Subbiah, M. A., Research Student. Dept. of of Linguistics. Annamalai University.

8) Bon - Guard Levin, Archaeologist, who has participated in many a field work, in middle Asia. He works in the Institute of Peoples of Asia, Moscow.

9) A. Sadagopan - works as a teacher and is interested in Linguistic studies especially in evolving a common script for all the languages of the world.

வாசகர் அரங்கம்

Madras-1.

P. Manikkam

The second issue is really good. Aaraaichi will slowly establish itself in Tamilnad. It is a *new* trend. It breaks through the existing way of thinking in History and Socialogy. Surely the new generation will welcome it.It is not accidental, but historical forces,- forces of regeneration are coming to the surface in all fields. Aaraaichi is one among these forces,

---

தூத்துக்குடி

K. பழனிச்சாமி M. A.
காமராஜ் கல்லூரி

தங்கள் 'ஆராய்ச்சி' என்ற புத்தகத்தைக் கண்டேன் அதில் உங்கள் ''தமிழ் நாட்டில் சாதி சமத்துவப் போராட்டக் கருத்துக்கள்'' என்ற கட்டுரையை வாசித்தேன். தமிழ்நாட்டிற்கும், இலக்கியத்திற்கும் தமிழ் அறிவு வளர்ச்சிக்கும், தமிழ் இலக்கியத்தை, அதிலும் தூய்மை வாதத்தையே, தோண்டிக் கொண்டிருப்பதால் பலனில்லை என்பது என் கருத்து. தமிழாசிரியர்களால் கவனிக்கப்படாது கிடக்கின்ற பல துறைகள் இருக்கின்றன. அம்முறையில் உங்கள் கட்டுரையும், அதன் முடிவும், அதற்கு நீங்கள் எடுத்துக் கொண்டிருக்கிற பெருமுயற்சியும் என் உள்ளத்தைப் பெருமிதம் கொள்ளச் செய்கின்றன.

Quilon-5.

H. அப்துல் சமத் B. E. M. Sc., (Eng.) A. M. I. E.
எஞ்சினீரிங் கல்லூரிப் பேராசிரியர்

வெறும் பொழுது போக்குக்காகத் தரமற்ற கட்டுரைகளும் கதைகளும் மட்டும் தாங்கி வரும் சஞ்சிகைகள் நிறைந்து விட்ட தமிழகத்தில் தங்களது முயற்சி, புரட்சிகரமானதும், அவசியமானதும் ஆகும். தங்கள் முயற்சியில் வெற்றியே கிட்டுவதாகுக.

S. R. லட்சுமிநாராயணன் கோயம்புத்தூர்-12.

இவ்விதழில் வந்த எல்லாக் கட்டுரைகளும் விஷய கனத்திலும் சொல்லு கின்ற முறையிலும் மிகவும் சிறப்பாக இருந்தன. இது போன்றதொரு பத்திரிகை ஆரம்பித்து நடத்திவருவ தென்பது நம் நாட்டில் குறிப்பாகத் தமிழ் நாட்டில் மிகவும் கடினம். துணிச்சலுடன் செயலாற்றுவதற்கு எனது உளங்கனிந்தமகிழ்ச்சியும் வாழ்த்துக்களும் தங்களுக்கு உரித்தாகுக,

---

Dr. N. Subramaniam M. A. Ph. D. Universiy Madras
Reader in History

Thank you very much and congratulate you on the very fine paper on Manimekalai & Buddhism.

ஆ. இராசாராம் கருப்பூர்

இன்றைய சமூதாய நிலைமையில் இப்படிப்பட்ட பத்திரிகைள் வருவதை மாணவ சமுதாயம் மனமுவந்து வரவேற்கிறது. பழைய சமுதாயத்தின் பொருளாதார, சமூக ஏற்றத் தாழ்வுகளையும், அதற்கு அடிப்படையான காரணத்தையும், தங்கள் பத்திரிகையில் தெற்றென விளங்குகிறது. மேலும் இலக்கியப் பகுதி மிகவும் சிறப்பாக சிந்தனைக்குரியனவாக உள்ளது.

டாக்டர் **வீராசாமி**, எம். ஏ. பி. எச். டி. கேரளப் பல்கலைக் கழகம்.
தமிழ்த்துறை

இரண்டாம் இதழ் பெற்றேன். முன்னைய இதழினின்றும் பெரு வளர்ச்சி பெற்றுள்ளது என்பதில் ஐயமில்லை. நாளும் 'ஆராய்ச்சி' தங்கள் பார்வை யின் கீழ் நன்கு வளரும் என்று நம்புகிறேன்.

P. R. Subramaniam M. A. Kerala University
Research Scholar

I thought of writing to you when I read the second issue of Aaraaichi. Some of the papers are of high standard andurge anyone to do further research on the same topics. Your paper on Buddhistic contents in Manimekalai is well balanced and the aproach is logical. You have done a job of what onght to have been done by academicians who unfortunately had adopted the policy of touch-and go. My congratulations.

அண்ணுமலை நகர்

மு. சுப்பிரமணியன், M.A.
ஆராய்ச்சி மாணவர்

தங்கள் ஆராய்ச்சியின் இரண்டாவது இதழ் கிடைத்தது. எங்களையெல்லாம் நல்ல ஒரு அறிவு வழியில் செல்ல, கருத்துச் செல்வத்தை அளிக்க, சரியான ஆயுதத்தை 'ஆராய்ச்சி'யைத் தொடங்கி நடத்துவதற்காக எங்கள் உளமார்ந்த நன்றி.

அண்ணுமலை நகர்

ஆறு. அழகப்பன், எம். ஏ. எம். லிட்
வெளியீட்டுத் துறை

ஆராய்ச்சி — இதழ் கண்டேன். ஆராய்ச்சியாளர்களின் 'பசி' யினைப் போக்கும் அமுதசுரபியாக அது விளங்கும் என்பதற்கு அறிகுறி தெரிகிறது. நிலையான பணியினைச் செய்ய நினைக்கும் தங்கட்கு என் வாழ்த்துக்கள். வளர்க ஆராய்ச்சி,

---

பதுளை, இலங்கை

S. தம்பிஐயா

'ஆராய்ச்சி' முதலாவது இதழைப் பார்த்தேன். உங்கள் முயற்சியின் பலன் அற்புதமானது என்பதைத் தெரிவிக்க விரும்புகின்றேன். தமிழ் ஆய்வறிவாளரின் நெடுநாளைய தேவையொன்று 'ஆராய்ச்சியினுல் பூர்த்தியாகின்றது. இதழைப் படித்ததும் 3மாதத்திற்கொரு முறை வருவதைவிட 2மாதத்திற்கொன்றென வந்தால்' என்ருேர் ஆசை (பேராசை!) ஏற்பட்டது.

Madras-9

Dr. K. V. Raman, M. A. M. Litt., Phd. Dip. Arch.
Archaeological Survey of India

You deserve the congratulations of all those interested in historical and cultural research for having successfully lauched a journal entirely devoted to research, inspite of many hardships. I am sure the journal will play a useful role in serving as a forum for research scholars to share their thoughts and ideas with their fellow scholars

Dr. K. Kailasapathy, M. A. (Cey) Phd. (Birm)
Dept. of Tamil.
University of Colombo.

The articles on the whole are good. Your article is very obsorbing, full of fresh facts and ideas.

S. Thillainathan M. A., M. Litt,.
Dpt. of Tamil.
University of Ceylon

இத்தகைய சிறந்ததொரு தமிழேட்டினைக் கண்டு மகிழ்ந்து பாராட்டாமல் இருக்கவியலாது. பொய்யுரையும், பிழையுரையும் மிகுந்து தமிழுலகினை மயக்கத்தில் ஆழ்த்திவரும் இவ்வேளையில், அறிவியற்சார்பான நுணுக்கமான தமிழியல், சமூகவியல் மானிடவியல் ஆராய்ச்சிகளை வளர்க்க தாங்கள் எடுத்துள்ள முயற்சி உன்னதப் பயன் தரவல்லது. 'ஆராய்ச்சி' தரும் கட்டுரைகள் யாவும் பயன் மிக்கவை.

Dr. G. Adhikari,
HEAD OF THE EDUCATION DEPT.
Communist Party
New Delhi.

Thank you for the copy of your excellent journal Aaraaichi. I am sure it will make further contribution in Tamil studies, Indology and anthropology.

Cr. V. Sachithanandan,
Reader in English
Madurai University

Aaraaichi has broken new grounds and Iam sure it will raise the standards of research in Tamil.

———

இல கருப்பொருள்களின்
பகுப்பு முறை

வந்
வரு
இருவித

நாட்டுப் பாடல்
...கும் முறை ஏற்
...ாட் டியலாளர்
...டிருக்கிறது.
... 12 வித
...டன்று
...தம்

சிலப்பதிகாரத்தில் காவியப்பண்பாடும் நாட்டுப்பண்பாடும் ஒருமித்தல்

நா. வானமாமலை

அறிமுகம்

0.1 சங்க இலக்கியத்தின் பொதுவான உள்ளடக்கம் அகமும், புறமும், அதாவது காதலும் போரும் ஆகும். பல வளர்ச்சிக் கட்டங்களை அப்பாடல்கள் காட்டுகின்றன. புறப்பாடல்களின் உள்ளடக்கம் போரும், போரில் வெற்றியும் ஆகும். அகப் பாடல்களில் பெரும்பான்மையானவற்றிற்கு களவியலும், கற்பியலும் பொருளாக உள்ளன. காதலைத்தவிர வேறுவிதமான உள்ளடக்கம் கொண்ட பாடல்கள் புறப்பாடல்களில் சேர்க்கப்பட்டிருக்கின்றன. எனவே, புறப்பாடல்களின் நாயகர்கள் அரசர்களாகவும், படைத்தலைவர்களாகவும் இருக்கின்றனர். புலவர்களும், பாணர்களும் தங்களது வாழ்க்கைத் தேவைகளுக்கு அந்த அரசர்களையும் தலைவர்களையும் நம்பியிருந்தார்கள். ஆதலால் அவர்களுடைய வீரத்தையும் வள்ளன்மையையும் போற்றிப் புகழுவதாகவே புறப்பாடல்கள் அமைந்தன. இவ்விரு வகையான பாடல்களே இலக்கியமாகக் கருதப்பட்டன.

0.2 அரசவையில் இடம் பெற்ற புலவர்கள் பாமர மக்களைப் பார்க்கத் தயங்கினார்கள்; முகஞ்சுளித்தார்கள்; அவர்கள் பாடிய நாட்டுப்பாடல்களை இலக்கியத்தரமற்றவை என்று ஒதுக்கித் தள்ளினார்கள்; ஆனால் சங்க காலத்திலும் சுதந்திர உணர்வு படைத்த புலவர் சிலர் இருந்திருக்கிறார்கள். அவர்கள் பாமர மக்களிடம் நெருங்கிய தொடர்பு கொண்டிருந்தார்கள். அவர்களுடைய வாழ்க்கையை அனுதாபத்தோடு நோக்கினார்கள். அம்மக்களின் வாழ்க்கை முறையை மன்னர்களிடம் எடுத்துக்கூறித் துயருற்ற அவர்களுக்காக நீதிவேண்டினார்கள். போரிட வேண்டாம் என்றும் அந்த

Dr. K. Kailasap

Dept.

The articles c

full of fresh f

S. Thill

...ன் விவசாய வசதி ...போன்ற நல்ல வழி ...் மன்னர்களை நோக் ...டல்களும் உண்டு. கபிலர், மற்றும் பல புல ...யையும் கொடுமையையும் ...திர்த்துப் பாடியுள்ளார்கள். கருணையோடு நடந்துகொண்டு ...ங்குமாறு அவர்கள் மன்னர்களுக் புத்திமதி சொல்லியிருக்கிறார்கள்.

தொல்காப்பியரும் நாட்டுப்பாடல்களும்

0.3 சங்க காலத்திலும் நாட்டுப்பாடல்கள் வழங்கி வந்தன. எழுதப் படிக்கத் தெரியாத கிராம மக்கள் தங்கள் காதலையும், மகிழ்ச்சியையும், துன்ப துயரங்களையும், தமது இயல்புக்கேற்ற கலையம்சத்தோடு வெளியிட்டார்கள். பாடல்களும், நாட்டியங்களும் அவர்களது கலையில் அடங்கின. இவர்களது கலையும், இலக்கியமும் தொல்காப்பியரால் ஆதரிக்கப்பட்டன. நாட்டுப் பாடல் 'பண்ணத்தி' என்ற ஒரு வகைப் பாடலாக அவரால் அழைக்கப்பட்டது. துணங்கை, வள்ளை, குரவை போன்ற ஏழுவகை கிராமிய நடனங்கள் சங்கப்பாடல்களில் குறிக்கப்பெறுகின்றன.[1] டாக்டர் உ. வே. சாமிநாதய்யர் அவர்கள் 56 வகையான நாட்டுப்பாடல்களைப் பட்டியல் போட்டுக் காட்டியிருக்கிறார்கள்.[2] அவைகளில் ஒரு சிலவேனும் சங்க காலத்தில் வழங்கி இருத்தல்வேண்டும். தொல்காப்பியர் இவற்றில் ஒரு சிலவற்றைப் பற்றிக் குறிப்பிட்டு அவற்றை விளக்க முயன்றிருக்கிறார். இப்பாடல்களின் கருப்பொருள் எதுவாக இருந்திருக்கும் என்று இன்றுள்ள நிலையில் நம்மால் ஊகிக்க முடியவில்லை. தற்காலத்தில் வழங்கும் நாட்டுப் பாடல்களோடு அவற்றை ஒப்பிட்டுப் பார்க்கவும் முடியவில்லை.

நாட்டுப்பாடல் வடிவம் கொண்ட வரிப் of

0.4 தொல்காப்பியம் சிலப் ஆகியவற்றின் உரையாசிரியர்க ing, களது காலத்தில் பெருமளவிலா டுப்பாடல்கள் வழக்கில் இருந்தன கோடியிட்டுக் காட்டி இருக்கிறார்கள். காலத்தில் 'வரிப்பாடல்' பிரபலமாக இருந்திருக்கிறது. அவர்களது கவனத்தை அது கவர்ந்திருக்கிறது. அவற்றின் உள்ளடக்கத்திற்கும் உருவத்திற்கும் ஏற்ப வரிப்பாடல்களை அவர்கள் பகுத்திருக்கிறார்கள். இவ்விதமான பாடல்களை நாம் பின்னால் பார்க்கப் போகிறோம்.

நாட்டுப்பாடலின் கருப்பொருள்

1·1 நாட்டுப் பாடலின் கருப்பொருள் யாது? இலக்கியப் பாடலின் கருப்பொருளிலிருந்து அது எவ்வாறு வேறுபடுகிறது? வேட்ஸ்வொர்த் தன்னுடைய Solitary Reaper என்ற கவிதையில் அறுவடை செய்யும் பெண் பாடிய பாடலின் மொழி புரியாததால் அதன் கருப்பொருளைப் பின் வருமாறு ஊகிக்கிறார்.

''பெண்ணவளின் பாடலுக்கோர்
பொருளுரைப்பார் இங்குண்டோ?
சென்றுவிட்ட நெடுநாளின்
சோகத்தைச் சண்டைகளை
இன்றிவளும் சொன்னாளோ?
இதுவன்றி அனுதினமும்
வந்துதிக்கும் துயரத்தை
வார்த்தைகளிற் சொன்னாளோ?
வந்துவந்து செல்கின்ற
வன்மமிகும் உற்பாதம்

வந்தவிதம் சொன்னாளோ?
வருவதைத்தான் சொன்னாளோ?''

இருவிதமான நாட்டுப்பாடல் கருப்பொருள்கள்

1·2 இந்தப்பாடலின் மேற்கூறிய அடிகள் பொதுவாகக் காணப்படும் இரண்டு விதமான கருப்பொருள்களைக் குறிப்பிடுகின்றன. நெடுங்காலத்துக்கு முன்னால் நடந்துபோன சம்பவங்களைக் கூறும் விதமாக ஒருவகை நாட்டுப்பாடல்கள் இருக்கின்றன. இவ்வகையான பாடல்கள் பெரும்பாலும் அந்தச் சிற்றூருக்குத் துன்பத்தையோ அல்லது அழிவையோ தேடித் தந்த துயரமான சம்பவங்களைப் பற்றியதாக இருக்கும். இவை நடைபெற்ற சண்டைகளையும், ஈடுபட்ட வீரர்களையும் பற்றிய கதைப்பாடல்களாகவும் இருக்கலாம். ஆனால் சரித்திரப் புத்தகங்களில் இச்சம்பவங்களைப் பற்றிக் கேள்விப்படுவதில்லை. இவை பாமர மக்களின் நினைவிலேயே செவிவழியாகப் பாதுகாக்கப்பட்டுக் கொண்டுவரப்படுபவை.

அன்றாட வாழ்க்கைக் கருப்பொருள்கள்

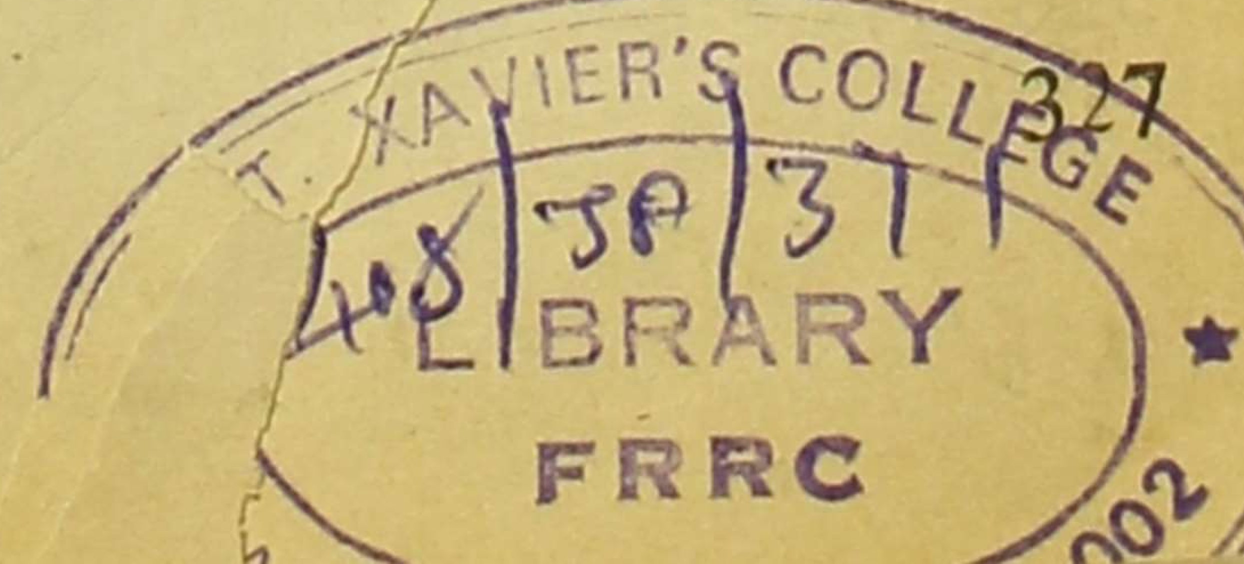
1·3 இரண்டாவது வகையான கருப்பொருளைக் கொண்ட நாட்டுப்பாடல்கள் எல்லா நாடுகளிலும் பொதுவாகக் காணப்படுபவை. அன்றாட வாழ்க்கையில் நடைபெறும் நிகழ்ச்சிகளே இவற்றின் கருப்பொருள். அன்பிற்குகந்த யாருடைய மரணமாகவும் அது இருக்கலாம். அதேபோல இயற்கையின் உற்பாதங்களான வறட்சி, பஞ்சம், வெள்ளம், பட்டினி, நோய் ஆகிய கொடுமைகள் அவற்றின் கருப்பொருளாக இருக்கலாம்.

நாட்டுப் பண்பாட்டுக் கருப்பொருள்களின் பகுப்பு முறை

1·4 தமிழ்நாட்டில் நாட்டுப் பாடல் கருப்பொருள்களைப் பகுக்கும் முறை ஏற்கனவே நாட்டுப்பண்பாட்டியலாளர்களால் மேற்கொள்ளப்பட்டிருக்கிறது. கி. வா. ஜகந்நாதன்[3] அவர்கள் 12 விதமான கருப்பொருள்கள் உண்டென்று கூறி இவ்வாறு பகுத்திருக்கிறார் 1) தெம்மாங்கு 2) தங்கரத்தினமே 3) ராஜாத்தி 4) ஆண் பெண் தர்க்கம் 5) தொழிலாளர் பாட்டு 6) கள்ளன் பாட்டு 7) குடும்பம் 8) தாலாட்டு 9) சிறுவர் உலகம் 10) புலம்பல் (ஒப்பாரி) 11) கும்மி 12) தெய்வம் 13) பல கதம்பம்

பொருத்தமில்லாத பகுப்பு முறை

1·5 கி. வா. ஜகந்நாதன் தமது பகுப்பு முறைக்கு எந்த ஒரு குறிப்பிட்ட கொள்கையையும் அடிப்படையாகக் கொள்ளவில்லை மூன்றுவிதமாக அவர் பகுத்திருக்கிறார். 4 முதல் 10 வரை உள்ளடக்கத்தையொட்டியும், 2 ஆம் 3 ஆம் பாட்டுக்களில் அடிக்கடி பயின்று வரக்கூடிய சொற்களாகிய தங்கரத்தினமே, ராஜாத்தி ஆகியவற்றை அடிப்படையாக வைத்தும் அவர் பகுத்திருக்கிறார். அதே போல 1 ஆம் பாடலுக்கும் 2 ஆம் பாடலுக்கும் உருவம் அடிப்படையாகிறது. ஒரே வகையான கருப்பொருள்களைக் கொண்ட பாடல்கள் மாறுபட்ட தலைப்புகளின் கீழ் வருகின்றன. பலவிதமான கருப்பொருள் கொண்ட பாடல்கள் ஒரே உருவத்தையுடையனவாக இருக்கின்றன. எனவே இவ்விதமான பகுப்பு முறை தர்க்கவியலுக்குப் பொருத்தமானதாக இல்லை.



1·6 இந்தக் கட்டுரையில் நாட்டுப் பாடல்களின் கருப்பொருள்களை பற்றியும், சிலப்பதிகாரக் காப்பியத்தில் அக்கருப் பொருளும் காப்பியக் கருப்பொருளும் எவ்வாறு ஒருங்கிணைந்துள்ளன என்பதைப் பற்றியும்ஆராய்வோம். பாடல்களின் உருவத்தை நாம் ஆராயவில்லை. எனவே ஒரே ஒரு பகுப்புக் கொள்கையையே நாம் கைக் கொள்வோம். அதாவது உள்ளடக்கத் திற்குத் தகுந்தாற்போல் நாட்டுப் பாடல்களை நாம் பகுத்துக் கொள்வோம். நாட்டுப் பாடல்களின் இசைப் பாங்கான தன்மையை நாம் ஆராய்வதாக இருந்தால், அப்பொழுது உருவத்தையோ அல்லது சந்தத்தையோ அடிப்படையாகக் கொண்டு பகுக்க வேண்டும்.

(a) பூகோள ரீதியான பகுப்புமுறை (b) உள்ளடக்கத்தையொட்டிய பகுப்புமுறை

1·7 வேறொரு விதமான பகுப்பு முறையை நாட்டுப் பண்பாட்டியலாளர்கள் மேற்கொண்டிருக்கிறார்கள். பூகோள ரீதியான பகுப்பு முறையாகும் அது. நம்முடைய நோக்கத்திற்கு இம்முறை பயனளிக்காது. தாலாட்டு, ஒப்பாரி, காதல் பாட்டு போன்ற பாடல்கள் பிராந்திய அளவில் சிறுசிறு மாறுபாடுகள் கொண்டவையாக இருந்தாலும் கூட,மொத்தத்தில் பார்க்கும்பொழுது தமிழ் நாட்டின் பூகோள ரீதியான எல்லாப் பகுதிகளிலும் ஒரே மாதிரியானவையாக இருக்கின்றன. எனவே நமது நோக்கத்திற்கு உகந்த பகுப்பு முறை உள்ளடக்கத்தையொட்டிய பகுப்பு முறையே ஆகும்.

எனவே இக்கட்டுரையில் நமது பகுப்பு முறை உள்ளடக்கத்தையே அடிப்படையாகக் கொண்டது. பிறப்பு முதல் இறப்பு வரையிலான மனித வாழ்க்கையின் பல கட்டங்களை நாட்டுப்பாடல்கள் பிரதிபலிக்கின்றன. அந்த வாழ்க்கையின் சாதாரண மகிழ்ச்சியையும் துயரத்தையும் கிராமீயச் சூழ்நிலையில் அவைகாட்டுகின்றன. அவற்றின் உள்ளடக்கமே இங்கு நமது அடிப்படையாகும். குழந்தையின் பிறப்பு முதலாக நான் வரிசைப்படுத்தியுள்ள பகுப்பு முறையைக் கூறுகிறேன். குழந்தை பிறந்ததைப் போற்றும் பாடல்களும் அதையொட்டிப் பாடப்படும் தாலாட்டுக்களும் முதல் வகுப்பைச் சேரும். குழந்தை வளர்ந்து தன்னையொத்த சிறுவர்களோடு விளையாட ஆரம்பிக்கிறது, குழந்தை விளையாடும் பருவத்தில் பாடல்கள் பாடப்படுகின்றன. இவை இரண்டாவது வகுப்பைச்சார்ந்தவை. வாலிபப் பருவம் காதல் பருவம். இது மூன்றாவது வகுப்பைச் சேர்ந்தது. கிராமத்தில் வாழும் இளைஞன் ஏதாவதொரு தொழிலைச் செய்து தனது வாழ்க்கைக்காக உழைக்க வேண்டியிருக்கிறது. உழைப்பைக் கூறும் பாடல்கள் நான்காவது வகுப்பைச் சேர்ந்தவை. திருமணமும், உழைப்பும் இளைஞர்களைச் சமுதாயத்தோடு நேரடியாகத் தொடர்பு கொள்ள வைக்கின்றன. எனவே சமுதாயப் பிரச்சினைகளையும், மணவாழ்க்கையையும் உள்ளடக்கிய பாடல்கள் ஐந்தாவது வகுப்பைச் சேர்கின்றன. குடும்பத்திற்கு ஊன்றுகோலாக இருந்தவர் இறக்கும் பொழுதும், வேறுவிதமாக இழப்பு நேரிடும் பொழுதும் ஒப்பாரிகள் பாடப்படுகின்றன. எனவே சாவின் துயரத்தைக்காட்டும் இப்பாடல்கள் ஆறாவது வகையைச் சேர்ந்தவை ஆகின்றன. அம்மக்களுடைய் சமயம் தெய்வங்களிடம் கொண்ட பயத்தையும் நன்றியுணர்ச்சியையும் அடிப்படையாகக் கொண்டவை. எனவே தெய்வங்களைப் போற்றும் பாடல்களும், பிரார்த்தனைகளும், குறி சொல்லும் பாடல்களும் ஏழாவது வகையைச் சேர்கின்றன.

இவ்வாருக நாட்டுப்பாடல்களின் உள்ள டக்கத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு பகுக்கப்பட்ட பகுப்பு முறைக்குள் நாட்டுப் பாடல்களின் பல்வேறு கருப்பொருள் களும் அடங்கிவிடுகின்றன.

கிராமிய மக்களின் அந்தரங்க எண்ணங்களும் உணர்ச்சிகளுமே நாட்டுப் பாடற் கருப்பொருள்

1·8 கிராமப்புற மக்களின் அந்தரங்க உணர்ச்சிகளேயும் நம்பிக்கைகளேயும், பயங்களேயும் நாட்டுப் பாடல்கள் கூறுகின்றன. எனவே தொலைநோக்குடைய கருத்துக்களோ, தத்துவக் கூற்றுக்களோ அல்லது அவர்களுடைய வாழ்க்கை முறையின் வரம்புக்கு முற்றிலும் அப்பாற்பட்ட விஷயங்களோ நாட்டுப் பாடல்களில் சாதாரணமாகக் காணப்படுவதில்லை. ஆகையால் மிகப் புகழ் பெற்ற கருப்பொருள்களாகிய கலாச்சார ஒருமைப்பாடு, சமயக் கருத்துக்கள், ஒழுக்க முறைகள் மற்றும் அரசியல் லட்சியங்கள் போன்றவை இலக்கியம் மற்றும் காவியம் படைக்கும் புலவர்களாலேயே மேற்கொள்ளப்படுகின்றன.

இலக்கியப் பிரவாகத்தில் இரண்டு நீரோடைகள்

1·9 பேராசிரியர் தெ. பொ. மீனுட்சி சுந்தரனுர் இது குறித்துக்கீழ்க்கண்டவாறு கூறுகிருர்; ''பண்பாட்டின் காவலர்கள் எனப்படும் படிப்பாளிகள் நாட்டுப்பாடல்களின் மேல் அனுதாபம் கொண்டவர்கள் அல்லர். எனவேதான் பெரும்பாலான சமயங்களில் நாட்டுப் பாடல்கள் பாதுகாத்து வைக்கப்படாமல் அழிந்து போய் விட்டன. ஆனுல் சிற்சில சமயங்களில் மனிதாபிமான உணர்வு கொண்ட சில புலவர்களால் நாட்டுப் பாடலின் கருப்பொருள் இலக்கியப் பிரவாகத்தோடு இணைக்கப்படுகிறது. அவ்விலக்கியத்திற்குப் புத்துணர்ச்சி தருகிறது. அதைச்

... நாட்டு
செழுமை... ...ந்தாலும் ...து நித்திலப்பூம் ... பந்தர்க்கீழ்
திலும், சிலப... ...ண் பா...
ளிலும் இந்த அடி... ....
காணப்படுகிறது.' ...டு காஜறவழி காட்டிடத் ...
'பிட்டு...ார்''

இலக்கியத்தில் நாட்டுப் பாடற் க...

1·10 நாட்டுப்பாடல், இல... ...கும் யவற்றின் கருப்பொருள்களின் ... பாடு குறித்துவிரிவான ஆழ்ந்த ஆர... செய்வது மிகமிக அவசியமானது. இக்கட்டுரையில் நமது முதல் கா... கிய சிலப்பதிகாரத்தில் இவ்விரு பண்... களின் கருப் பொருள்களும் ஒருமைப்... கொள்வதை மட்டுமே ஆராய... ...றேன். எல்லா இலக்கியங்க... ஆராய்ச்சியைப் பின்னுல் ... லாம்.

...குதியில் ...லிருந்து ...பியங் ...ய கவி ...ஞை வாழ்... ...கின்றன. ...ண்டி ...ணு வணத்தில் சேக்கி... சியில் குகிரு வெற்றியை

ப... நான் ஏற்கனவே ...லக்கிறது. சுய க...கத்தில் தெ. பொ. மீ... ...ாகக் கொண்ட ...காரத்தில் நாட்டுப் பா... ...ள்ளேயே வாழும் ...ின் சொல்வாக்கு குறித்... ...ைமை கொண்ட எழுதுகிருர்: ... நாட்டுப்... ...ல். ...படும் ...ளது எ... அவை ...ட்டு ...ரு சில

சிலப்பதிகாரத்தில் நாடடுப் பாடற் கரு...

2·1 ''இந்தக்காவியத்தில் ...யக் ச... காரத்தில்) காணப்படும் ...து. அ... தன்மை, காவியத்தின் முக்கி... ...த்து வரி, டங்களில் நாட்டுப்பாடலின் கரு... ...யரி, திணை அதிகமான அளவில் பயன்படுத்... ...யல் வரி, டுள்ளது என்பதாகும். கடற்கரைர்சூழ் ...பாடப்படும் கானல்வரி, வேட்டுவர்க... ...வரி, நடனத்தோடு பாடப்படும் வேட்டுவர் ஆயர்களின் கூத்தாகியஆய்ச்சியர் குரவ... எனப்பல வகையில் நாட்டுப் பாட... குறிக்கப் படுகின்றன. வாழ்த்து... ...ஒருவகையில் வரும் ஊசல்பாட்டும், ப... ...குறிக்கிறது. பாடலாகிய கந்துகவரியும்இ... ...முற்றிலும் வையே. காப்பியத்தலைவி... ...ன்மையுடையது. கணவனின் அநீதியான... ...து குறித்துப் பின்

பரத்தாலும்
1·6 இந்தக் கட்டுரையில் ...ற பகுதியும்
பாடல்களின் கருப்பொருள் ...தாரணங்கள்''[5]
சிலப்பதிகாரக் காப்பி
பொருளும் காப்பியக்
வாறு ஒருங்கிணைந்ர காப்பியத்தின் நோக்
பற்றியும்ஆராய்ர வணிகப் பெருங்குடியில்
வத்தை நாம் ணகியையும், அவளது கண
ஒரு பகுப்பற்றியகதையைச்சொல்வதாகும்.
கொள்ளுது வாழ்க்கையில் ஏற்படும் நல்
திற்குத் தமிணைகளே அதன் அடிப்படை
களை நா கருப்பொருள். காவியம் எழுந்த
டுப் பத்தின் சமுதாய சூழ்நிலைகளின் மைய
மையை ந்சருப்பொருள் வைக்கப்பட்டிருக்
அப்பொழுது காலத்து வணிக வர்க்கம்
சந்தத்தையோ கனவையும், ஆசைகளையும்
கொண்டு பகுக்க படம் பிடித்துக் காட்டு
து வாணிபத்தின் எல்லை
(a) பூகோள ரீதியாகையில், தமிழ் நாடு பூரா
கத்தையொட்டிய பகுப்சார ஒருமைப்பாடு ஏற்
று அவர்கள் விரும்பி
1·7 வேறொரு டகளும், அரசியல் தன்
முறையை நாட்டுகையில் அமைதியான,
கள் மேற்கொண்டிறையில் தமது வாணிபத்
ரீதியான பகுப்பு பூராவும் நடத்தவேண்டு
முடைய நோக்கர் விரும்பினார்கள். மூன்று
ளிக்காது. தாடுகளாகத் தமிழகம் இருந்
பாட்டு போன்றிற்கிடையே ஆழமான
அளவில் சிறுசிடு ஒவ்வொன்றும் தனிமைப்
வையாக இருந்ய்விடாதபடி பார்த்துக்
பார்க்கும்பொ அவ்வணிகர்கள் ஓரளவு
பூகோள ரீதிபற்றார்கள். இது ஒரு நல்ல
ஒரே மாதின்றே சொல்லலாம். காப்பியத்
எனசேமூன்று காண்டங்களும் பிரிக்கப்பட்
பகுப்ள முறையிலேயே இவ்வுண்மை உரு
டிய மாகக் கூறப்பட்டுள்ளது தெரிகிறது.
ருந்து மதுரைக்கும் கடைசியில்
என ம் காப்பிய நிகழ்ச்சிகள் விரிந்து
பகுப்பு முறை ன. இம்மூன்றும் சோழ, பாண்
படையாகக் டுகளின் தலைநகர்கள் ஆகும்.
இறப்பு வரையில் வுகளில் வாழ்ந்த மக்களின்

கலாச்சாரத்தையும்இணைத்துக்கொண்டே கதை செல்கிறது. இத்தகைய ஒருமைப் பாட்டு இயக்கம் வணிக வர்க்கத்திட மிருந்தே தோன்றியது என்றாலும், கவிஞர் எல்லா வகுப்பினரின் பாலும் கொண்ட அனுதாபத்தினால், தமது காவியத்தின் பிரதானப்போக்கோடு தாம் அறிந்த எல்லா பண்பாடுகளையும் அவற்றின் பல்வேறு வளர்ச்சிக்கட்டங்களையும் செழுமைப்படுத்தி இணைத்துக் காட்டிக் கொண்டே செல்கிறார். இந்நிலையில்தான் நாட்டுப் பண்பாட்டுக் கருப்பொருள்கள் காவியத்தில் புகுகின்றன. முக்கியமான நிகழ்ச்சிகளோடு அவை முழுமையாகச் சேராது நிற்கவே செய்கின்றன. கோவலன், கண்ணகி ஆகிய இருவரின் கதையைக் கூறுவதாக மட்டும் சிலப்பதிகாரத்தை இளங்கோவடிகள் படைக்கவில்லை. பூகோள ரீதியாகவும், அரசியல் ரீதியாகவும் பிரிந்து கிடந்த பிரதேசங்களின் பண்பாட்டை பிரதிபலிக்கும் கண்ணாடியாகவும் அதைப் படைத்திருக்கிறார். பல்வேறு சமயங்களைப் பின்பற்றும் மக்களும் ஒத்துக்கொள்ளும் தன்மையுடைய பொதுவான ஒழுக்கக் கொள்கையைப் போதிப்பதும் அவரது குறிக்கோளாகும்.[6] இந்தக் குறிக்கோளில் வெற்றி பெற அவர் அன்றையத் தமிழகத்தில் வாழ்ந்து வந்த பல்வேறு வகைப்பட்ட வகுப்பினரையும், இனக்குழு மக்களையும், தமது காப்பியத்தில் படம் பிடித்துக் காட்டியிருக்கிறார். அவர்களைத் தமது காப்பியத் தலைவி அல்லது தலைவனோடு தொடர்பு கொள்ளச் செய்திருக்கிறார். தலைவனும், தலைவியும் 'உயர்ந்த' பண்பாட்டைக் கொண்டவர்களாக இருந்தாலும், 'தாழ்ந்த' பண்பாட்டைக் கொண்டிருந்த அம்மக்களோடு சமமாகப் பழகுவதாகவே காட்டப்பட்டுள்ளனர். வேட்டுவர், ஆய்ச்சியர், குன்றவர் ஆகியவர்களோடு அவர்கள் காட்டிய

சகிப்புத்தன்மை, உயர்ந்தபண்பாட்டைச் சேர்ந்தவர்களுக்கு ஒரு முன் மாதிரியா கவே காட்டப்பட்டிருக்கிறது.

நாட்டுப் பண்பாட்டின் எச்சங்கள்

2·3 நாம் இப்பொழுது சிலப்பதிகாரத்தில் காணப்படும் நாட்டுப் பண்பாட்டுக் கருப்பொருள்களை ஆராய்ந்து அவற்றை நாட்டுப் பண்பாட்டியலிலேயே காணப் படும் கருப்பொருள்களோடு ஒப்பிட்டுப் பார்க்கலாம். இத்தகைய ஒப்புமை சாத்தியமானதே. ஏனெனில் நாட்டுப் பண்பாட்டுக் கருப்பொருள்கள் மனித சமுதாயத்தைப் போலவே பழமையானவை. அவை எழுதப்பட்ட இலக்கியத்துக்கு முந்தியவை அக்கருத்துக்களில் பெரும்பான்மையானவை இன்றும் நம்மிடையே பாதுகாக்கப் பட்டு நாட்டுப் பாடல்களில்வழங்கப்பட்டு வருகின்றன. பழமையின் எச்சயாக அவை இருந்து வருகின்றன. சுய தேவையை அடிப்படையாகக் கொண்ட கிராம அமைப்பிற்குள்ளும், சாதியைஅடிப் படையாகக் கொண்ட பரம்பரை வேலைப் பிரிவினைக்குள்ளும் கிராம வாழ்க்கை அடங்கி விடுகிறது. இத்தன்மைதான் கிராம சமுதாயத்தின் மாற்றமில்லாத நிலைக்கு வழிகோலியிருக்கிறது. சமுதாய, பொருளாதார அநீதியை எதிர்த்து அம் மக்கள் மேற்கொண்ட போராட்டங்களும் கிளர்ச்சிகளும் அச்சமுதாய வாழ்வின் தேக்க நிலையை முற்றிலும் உடைக்கும் திறன் உடையவையாக இருந்ததில்லை. வந்து போன சிற்றலைகளாகவேஇருந்தன கிராம சமுதாயம் ஆயிரக்கணக்கான வருடங்களாக அதிக மாற்றம் அடையாமல் இருந்துவந்தது. வெள்ளைக்காரர்கள் இந்த நாட்டை அடிமை கொள்ளும் வரை இந் நிலை நீடித்தது. சமய நடவடிக்கைகளும், பழக்க வழக்கங்களும் நூற்றுக்கணக்கான ஆண்டுகளாக மாறுமலேயே இருக்கின் றன. சமீப காலத்து நிகழ்ச்சிகளும் மாற்றங்களும் நாட்டு கப்பட்டிருந்தாலும் து நாட்டுப்பண்பா யாளர்கள் இந்த அடி.................. கணக்கில் கொண்டு காலநிலையோடு பொருத்தமுடையவற்றை கொள்ள வேண்டும்.

நித்திலப்பூம் பந்தர்க்கீழ் றவழி காட்டிடத் ஒப்பிட்டுரார்''

6.

ரும்

மங்கல வாழ்த்து

2·4 காப்பியத்தின் முதற் பகுதியில் வரும் மங்கல வாழ்த்துப் பாடலிலிருந்து நாம் தொடங்குவோம். பிற காப்பியங் கள் எல்லாம் காப்பியத்தை இயற்றிய கவி ஞர் சார்ந்திருந்த சமயக் கடவுளை வாழ்த் தும் பாடலோடு தொடங்குகின்றன. ண்டி பர் தமது காவியத்தை விஷ்ணு வணக்கத்தோடு தொடங்குகிறார். சேக்கிழ வணக்கத்தோடு தொடங்குகிறு வெற்றியை பதிகாரம் இந்தப் பிற்காலத்திலிருந்து சுய களைப் போல ஹிந்துப் ாகக் கொண்ட வரும் கடவுளரையோ ள்ளேயே வாழும் தரையோ, அருகனையோ ன்மை கொண்ட வுளின் நிலைக்குச் சமமா நாட்டுப் ல். பொருள்களையும் இயற்கை களது எ படும் வாழ்த்துகிறது. கிராம அவை விட்டு ரு சில யும், மழையையும், வ டுப்படுத்தும் திறன் இப்பியக்க களுக்கு உண்டென்று ந்தது. அ தெய்வங்களை வாழ்த்திடுதாரு த்து வரி, அப்பாடல்களின் எதிரெந்தியரி, திணை வாழ்த்தில்[7] கேட்கப்படுகிவாயல் வரி, தெய்வங்கள் பண்டைய கிரேக்க,கார்சூழ் னியப் புராணங்களில் வரும் சிதுக வரி, களை ஒத்திருக்கின்றன.

நிலவைப் போற்றும் பாடல்

'' திங்களைப் போற்றுதும்! வாக ஒருவகை யும் குறிக்கிறது. ருள் முற்றிலும் தன்மையுடையது. தது குறித்துப் பின்

ானி குளிர்வெண்
குடைபோன்றிவ்

1·6 இந்தக் கட்டுத்த லான்! ''
பாடல்களின் கருப்
சிலப்பதிகாரக் ும் பாடல் வருமாறு:—
பொருளும் கா ற்றுதும்! ஞாயிறு
போற்றுதும்!
வாறு ஒரு
பற்றி நாடன் திகிரிபோற்
பொற்கோட்டு
வ மேரு வலந்திரித லான்''

மழையைப் போற்றும் பாடல் வருமாறு:—
''மாமழை போற்றுதும்! மாமழை
போற்றுதும்!
நாமநீர் வேலி உலகிற்கு அவன்
அளிபோல்
அமேன்நின்று தான்சுரத்த லான்''

சந்தத்
கொண் த்தின் இந்தத் தொடக்க வரிகள்,
ாடல்களின் கருப்பொருளைத் தம
(a) பூகோள ண்டிருக்கின்றன. மண்ணில்
கத்தையொட்டிய வ இயற்கை சக்திகள்சாத்திய
ன. அவற்றுக்கு நன்றி

1·7 வேறொரு யில் நாட்டுப் பாடல்கள்
முறையை நாட்டு வரிகளின் உள்ளடக்க
கள் மேற்கொண்டி து உள்ளது. நாட்டுப்
ரீதியான பகுப்பு இச்சக்திகள் தெய்வத்
முடைய நோக்க . அத்தகைய நாட்டுப்
ளிக்காது. தாலு ளிலும் வழக்கில் இருக்
பாட்டு போன் புகள் நாட்டுப் பாடல்[7A]
அளவில் சிறுசி றிற்த்துப் பாடல்களோடு
வையாக இருந் டு ஒ தகுந்தது.
பார்க்கும்பெ குந்தம்பி கைசோர்ந்து
பூகோள ரீதிப நிற்கிருங்க
ஒரே மாதிரின் னமிரங்கி ஐயோ வருண
தேவா!
எனமூன்று தம்பியெல்லாம் எண்ணப்
பகுப்ள முறை பட்டு நிற்கிருங்க
டிய ாகக் கூ ரங்கவேணும் ஐயோ
ிருந்து வருணதேவா! ''
என ம் கா
பகுப்பு முறை . ழ்குளங்கள் நிறைவதைப்
படையாகக் டுகள் இதயங்கள் மகிழ்ச்சி
இறப்பு வரையி புக

'' பேயுதையா பேயுது பேய்மழையும்
பேயுது!
ஊசிபோலக் காலிறங்கி உலகமெங்கும்
பேயுது!
துட்டுப்போல மின்னிச் சீமையெங்கும்
பேயுது!
சீமையெங்கும் பேஞ்சமழை செல்ல
மழைபேயுது! ''

இன்னெரு பாடல் மழைத் தெய்வத்தின் கருணையை வேண்டிப் பாடுகிறது.[8]

''காலம் தெளியவேணும்
காரிமழை பெய்யவேணும்
ஊரு தெளிவேணும்
உத்தமழை பெய்யவேணும்
கோடைமழை பெய்யவேணும்
குடிமக்கள் வாழவேணும்
………………………………………
வானமழை ராசாவே
வான மகாதேவா
வானமகா தேவா
மழையாய்ப் பொழியவேணும்''

இத்தகைய எண்ணங்களும், உணர்ச்சிகளும் பல நூற்றுண்டுகளாகத் தமிழர் நாட்டுப் பாடல்களில் பொதுவானவையாக இருந்து வந்திருக்கின்றன. இக்கருப்பொருள் ஆண்டாளின் திருப்பாவையிலும் நாச்சியார் திருமொழியிலும் கையாளப் பட்டிருக்கிறது.

திருமணச் சடங்குகள்

2·5 சடங்குகளை அளவுக்கு அதிகமாக உற்சாகத்தோடு, விவரமாக வருணிப்பது நாட்டுப்பாடற் கருப்பொருள்களில்ஒன்று. மங்கல வாழ்த்தைப் போலவே நாட்டுப் பாடல்கள் இருக்கின்றன. அவை கண்ணுல வாழ்த்து அல்லது கல்யாண வாழ்த்து என்று அழைக்கப்படுகின்றன. இவ்விதமான இரண்டு பாடல்களை என்

னுடைய நாட்டுப் பாடல் தொகுதியில் சேர்த்துள்ளேன். (தமிழர் நாட்டுப் பாடல்கள், தொகுப்பாசிரியர் நா. வானமாமலை) அவைகளில் ஒன்று திருநெல்வேலியிலும் மற்றொன்று கோயம்புத்தூரிலும் சேகரிக்கப்பட்டவை. இரண்டின் கருப்பொருளும் ஒரே மாதிரியானவை. அவைகள் மணமகனும், மணப்பெண்ணும், கணவன் மனைவியாக மாறும் முன்னால் செய்யவேண்டிய பல்வேறு சடங்குகளை வருணிக்கின்றன. அலங்கரிக்கப்பட்ட மணமேடையை அவை வருணிக்கின்றன. பெண்கள் அத்திருமணத்தில் ஆற்ற வேண்டிய பொறுப்பையும், அவை விவரிக்கின்றன. வியப்பூட்டுவது என்னவென்றால், கண்ணகிக்கும் கோவலனுக்கும் நடந்த திருமணச் சடங்குகள் நாட்டுப் பாடல்களில் வருணிக்கப் படுவதைப் போலவே இருக்கின்றன.

நாட்டுப்பாடல் வருமாறு:

''வாழை மரம்பிளந்து
வாசலெல்லாம் பந்தலிட்டார்
தென்னை மரம் பிளந்து
தெருவெல்லாம் பந்தலிட்டார்

....

அம்மி வலமாக
அரசாணி முன்பாக
ஆயிரம் பெருந்திரி
அதற்கும் வலமாக
போயிருந் தார்கள்
பெருமையுடன் வாழ்ந்திடுவோர்

....

மங்கல நாண் பூட்ட
மகிழ்ந்தார்கள் எல்லோரும்''

இதை அடுத்துக் கூடியுள்ள பெரியோர்களின் வாழ்த்துரைகள் தொடங்குகின்றன. இவற்றைக் காப்பியத்தில் வரும் வரிகளோடு ஒப்பிட்டுப் பார்க்கலாம்:[10]

''மாலைதாழ் சென்னி வயிரமணித்
தூணகத்து
நீல விதானத்து நித்திலப்பூம்
பந்தர்க்கீழ்

....

மாமுது பார்ப்போன் மறைவழி காட்டிடத்
தீவலம் செய்வது காண்பார்''

வாழ்த்து

2·6 நாட்டுப்பாடலுக்கும்காப்பியத்துக்கும் இடையேயுள்ள வேறுபாடு வாழ்த்துரையின் கடைசிப் பகுதியில் தெரிகிறது. மணமக்கள் நீடித்த இல்லற வாழ்வு வாழவும், எவ்வகையிலும் அவர்களிடையே பிரிவு நிகழா வண்ணம் வாழவும் எத்துன்பமும் அணுகாவண்ணம் வாழவும் பெரியோர்கள் வாழ்த்துரை வழங்குகிறார்கள். நாட்டுப்பாடல் காப்பியம் ஆகிய இரண்டிலுமே இது நிகழ்கிறது. காப்பியத்தில் வரும் வாழ்த்து கடைசியில் சோழனின் நீண்ட ஆயுளையும், வெற்றியையும் வேண்டுவதோடு முடிகிறது. சுயதேவையை அடிப்படையாகக் கொண்ட கிராமசமுதாயத்திற்கு உள்ளேயே வாழும் மக்களின் கலைத்தன்மை கொண்ட உணர்ச்சி வெளிப்பாடே நாட்டுப்[illegible]ல். [illegible]படும் ஆபூர்வமாகவே அவர்களது எ[illegible] அவைகள் அவ்வெல்லையை விட்டு [illegible]ரு சில வரும், ஆனால் காப்பியக்க[illegible] எல்லையோ பரந்து விரிந்தது. அ[illegible] காப்பியத்தைப் பெரியதொரு [illegible]த்து வரி, வரைந்து காட்டுகிறார். இந்தியரி, திணையையும் சோழநாடன் வெ[illegible]யல் வரி, வேண்டுமென்று அவர் [illegible]வ, கார்சூழ் செம்பியனின் வெண்கொற்[illegible]துக [illegible]வரி, கீழ் இந்தியா முழுமையு[illegible]. வேண்டும் என்று இ[illegible] விரும்புகிறார்.[11]

'' இப்பால் இமயத் திரு[illegible]க ஒருவகை [illegible]யும் குறிக்கிறது.

உப்பாலைப் பொற்[illegible]ருள் முற்றிலும் தன்மையுடையது. [illegible]ர் இது குறித்துப் பின்

செருமிகு சினவேற் செம்பியன்
ஒருதனி ஆழி உருட்டுவோ னெனவே''

நாட்டுப் பாடலில் காதலனின் புகழ்ச்சியுரை

3·1 திருமணத்திற்குப் பின்னுல்கோவலனும் கண்ணகியும் மகிழ்ச்சியோடு வாழ்கிருர்கள். கோவலன் கண்ணகியை வருணிக்கும் பொழுது ஒரு கவிஞஞகவே மாறி விடுகிருன். அவனுடைய வருணனை நாட்டுப் பாடலில் ஒரு காதலன் தன் காதலியை வருணிப்பாதைப் போலவே இருக்கிறது.

கோவலன் கண்ண்கியைப் பார்த்துக் கூறுகிருன்:[12]

"மாசறு பொன்னே! வலம்புரி முத்தே!
காசறு விரையே! கனியே! தேனே!
அரும்பெறற் பாவாய்! ஆருயிர்
மருந்தே!"

....

நாட்டுப்பாடலில் காதலன் காதலியைப் பார்த்துக் கூறுவது:[13]

" . . டாலே போதுமடீ—என் சின்னத்
ாதியான
தங்கம்
முடைய (மெல்லாம் தொலேஞ்சி போகும்
ளிக்காது.
பாட்டு ணி முத்தோ? – நீ
அளவில் சண்டோ சர்க்கரையோ?
வையாக இ லே போதுமடி – சின்னத்
பார்க்கும்பெ தங்கம் என்
பூகோள ரீதிப் ரவு நீங்குமடி!"
ஒரே மாரின்
எனசூென்று த்திலும் நாட்டுப் பாடலிலும்
பகுப்ள முறை பொருள்கள் எல்லா விதத்
டிய பாகக் கூ வே இருக்கின்றன. பொன்,
ரங்கற்கண்டு, முத்து ஆகிய
ிருந்து
என ம் கா ஒப்பிடப்படுகிருள். இவ்
பகுப்பு முறை . களின் காதலே விளக்கும்
படையாகக் டுகள் ருப்பொருள் இங்கே
இறப்பு வரையி புக பெற்று விடுகிறது.

3·2 கோவலன் கண்ணகியைப் பிரிந்து மாதவியிடம் சென்று வாழ்கிருன். மாதவி கணிகையர் குலத்தில் பிறந்தவள் என்ருலும், கோவலனேடு கற்புடை வாழ்க்கை வாழ்கிருள். கண்ணகியோ தனிமையில் வாடுகிருள். ஆனுல் எந்த ஒரு சந்தர்ப்பத்திலும் கோவலனுக்கோ மாதவிக்கோ தீங்கு விளேயவேண்டுமென்று அவள் நினேக்கவில்லே. தன் துயரத்தையெல்லாம் பொறுமையோடு சுமக்கிருள். நாட்டுப் பாடலில் இதே போன்ற நிலேயில் உள்ள தலேவியிடமிருந்து காப்பியத் தலேவி முற்றிலும் வேறுபட்டவளாக ஒளி வீசி நிற்கிருள். நாட்டுப் பாடல் தலேவியர் இத்தகைய நிலேயில் பொறுமையைக் கடைப்பிடிப்பதில்லே. கணவனுல் புறக்கணிக்கப்பட்ட நாட்டுப் பாடல் தலேவி ஒருத்தி அவன் மீதும் அவனுடைய ஆசைக் கிழத்தி மீதும் சீறிப் பாய்கிருள்.

"பாவநாசம் பாக்கவென்று
பாவனேயா அழைச்சுப்போயி
பத்துமாசம் சுமசுமக்கப்
பரிசுதந்த நேசமைய்யா
என்னே விட்டுட்டு
இளேயதாரம் கட்டினயே
போறவழியிலே உன்னப்
பூநாகம் தீண்டாதோ?"[14]

இன்னென்று:-

"வருவாக போவாக
வாசலுல நிப்பாக
வேசை மகளாலே
வெறுத்தில்ல போராக
இலந்தைப் பழம்போல
இங்கிதமாய் நானிருக்க
சாணி யுருண்டைக்காக
சாமவழி போகலாமா?[15]

வேறுபாடு

3·3 நாட்டுப் பாடல் தலைவியர்கள் பண்பட்டவர்கள் அல்லர். தங்கள் சினத்தையும் பொருமையையும் சீற்றத்தோடு அவர்கள் வெளியிடுகிருர்கள். தங்கள் உணர்ச்சிகளை இதயத்துள் பூட்டி வைத்திருக்க அவர்களால் முடிவதில்லை. எல்லாவற்றிற்கும் விதியையே குறை சொல்லிவிட்டு வாளாவிருக்கவும் அவர்களால் ஆவதில்லை. ஆனுல் கண்ணகியோ கற்புத் தெய்வம் என்றழைக்கப்பட வேண்டியவள். எனவேதான் இளங்கோவடிகள் கபிலர், பரணர் ஆகியோரின் பாடல்களில் வரும் பழைய கண்ணகியோடு இணைந்திருந்த நாட்டுப் பண்பாட்டு மரபை ஒதுக்கி இக்கண்ணகியைக் காப்பியப் பண்பாடுடையவளாக ஆக்கி விடுகிருர்.

கானல்வரி

4·1 'கானல்வரி' நெய்தல் நிலத்தில் வாழும் மீனவ மக்களின் குடும்ப வாழ்க்கை பற்றிய நாட்டுப் பண்பாட்டுக் கருப்பொருளையும் நெய்தல் திணையில் வரும் இலக்கியத்தரம் வாய்ந்த கருப்பொருளையும் ஒருங்கிணைக்கிறது.

நிகழ்ச்சி

4·2 பேராசிரியர் தெ.பொ.மீ. அவர்கள் 'கானல்வரி'யின் கருப்பொருளைப் பின் வருமாறு சுருக்கிக் கூறுகிருர்: " இமயம் முதல் குமரிவரை உள்ள நாடுகளிலிருந்து பெருந்திரளான மக்கள் வந்து கலந்து கொள்கின்றனர். அத்திருவிழாவின் முடிவில் சோழ நாட்டின் விந்தைகளைக் கண்டுகளிக்கவும், அவ்விந்தைகளில் பெரிய விந்தையாகிய மாதவியின் நாட்டியத்தைக் கண்டுகளிக்கவும் அவர்கள் கடற்கரைக்குச் செல்கின்றனர், கோவலன் தன் யாழைக் கையில் எடுத்துக்கொண்டு அகத்துறைப் பாடல் ஒன்றைப் பாடுகிருன். பாடலில் தலைவ[...]ரின் சித்திரங்களை தலைவனின் சோக உ..ணர்ச்சி; அவர்களது ளாகிறது. மாதவியோ இ[...] நிறைந்தது. வேருெரு பெண்ணின்மேல் [...] உள்ளன. காதல் என்று தவருகப் புரிந்து கணவர்கள் கிருள். அடடா! எப்படிப்பட்டதொரு சந்தேகம் அவளுக்கு வந்துவிட்டது! உடனே அவளும் வேருெருவனிடம் காதல் கொண்டுவிட்டதாகப் பொருள் தரக்கூடிய ஒரு பாடலைப் பாடுகிருள். கோவலனின் உள்ளார்ந்த சந்தேகம் கிளர்ந்தெழுகிறது. இவ்வின்ப வாழ்க்கையினுல் அவன் இழந்த செல்வத்தின் நினைவு இந்தச் சந்தேகத்தை மேலும் பெரிதாக்கிற்று போலும்! அவன் மாதவியைப் பிரிந்து செல்கிருன். ஆனுல் மாதவி இப்பிரிவை நிரந்தரப் பிரிவு என்று நம்ப மறுக்கிருள்".

வரிப்பாடல் — வகைகள்

4·3 இப்பாடல்கள் கோவலனை மாதவியிடமிருந்து பிரித்துக் கண்ணகியிடம் சேர்க்கும் நிமித்தமாக அறிமுகப்படுத்தப் படுகின்றன, வரிப்பாடல் எனப்படும் நாட்டுப்பாடல் வகைகளாக அவை பகுக்கப்படுகின்றன. அவற்றில் ஒரு சில வகைகளைக் கீழே தருகிறேன்.

கானல்வரி, ஆற்று வரி, சார்த்து வரி, முகமில் வரி, நில வரி, மாரி வரி, திணை நிலை வரி, மயங்கு திணை வரி, சாயல் வரி, வேட்டுவவரி, ஆய்ச்சியர் குரவை, கார்சூழ் வரி, அம்மானை வரி, கந்துக வரி, வெள்ளைப்பாட்டு ஆகியவை[16].

அடியார்க்கு நல்லாரின் விளக்கம்

4·4 வரி என்பது பொது[...]ாக ஒருவகை நாட்டியத்தையும் பாடலை[...]யும் குறிக்கிறது. அதனுடைய கருப்பொ[...]ருள் முற்றிலும் நாட்டுப் பாடலின் [...] தன்மையுடையது. அடியார்க்கு நல்லா[...]ர் இது குறித்துப் பின்

செருமிகு சின றுகிருர்: '' பாட்டுடைத்
ஒருதனி ஆழி உ ந்த பதியையும் அப்பதிவாழ்
நாட்டுப் பாடலில் ச தொழிலேயும் வரி வருணிக்
வரியைப்பற்றிய இந்த
3 · 1 திருத்தின்படி கானல்வரி என்பது
வம் கஞல் நிலப் பகுதியில் பாடப்படுவது என்று ஆகிறது. அம்மக்களின் தொழில் மீன்பிடித்தல் ஆகும். எனவே இப் பாடலில் கற்பனை செய்யப்படும் பொருள்கள் கடற்கரை, மீன்கள், கடற்கரையில் வளரும் தாவரங்கள், மற்றும் பரதவ மக்களின் வாழ்க்கைமுறை போன்றவையே. விவசாயத் தொழிலாளர் ஏற்ற நீர் இறைக்கும்போது பாடும் பாடலிலிருந்து பரதவப்பெண்கள் கூத்தாடும் போதுபாடும் பாட்டுவரை எல்லாமே அவர்கள் இசைக்கும் தாளத்திற்குத் தகுந்தவாறு சந்த வேறுபாடு கொண்டவையாக இருக்கின்றன.

கானல்வரியின் கருப்பொருள்

4 · 5 எனவே 'கானல்வரி' என்பது மீன் பிடிப்பதற்காக ஆடவர்கள் படகேறிச் செல்லும்பொழுது ஏற்படும் பிரிவுத் துயரத்தால் பாடப்படும் காதல் பாட்டேயாகும். ஆடவன் தன்னுடைய பிரிவுத் துன்பத்தைப் போக்கிக் கொள்ளவும் அல்லது அபாயகரமான தன்னுடைய வேலையின் பயத்தைப் போக்கிக் கொள்ளவும் பாடலாம். அந்த ஆடவனின் அணைப்பிற்கு ஏங்கியும் அவன் சுகமாகத் திரும்பி வரவேண்டுமென்று வேண்டியும் அவள் பாடலாம். காதலர்களின் பிரிவுக்கால உணர்ச்சிகளை அப்பாடல்கள் பிரதிபலிக்கும். ஒன்று சேர்வோம் என்ற நம்பிக்கையையும் அவை காட்டும். இந்த நாட்டுப்பாடற் கருப்பொருள்கள் நெய்தல்திணைப் பாடல்களில் காணப்படுகின்றன, பிரிவால் வாடும் தலைவன் தலைவியரின் துன்பத்தை இப்பாடல்கள் காட்டுகின்றன. அப்பிரிவு தவிர்க்க முடியாதபடி அவர்களுக்கு ஏற்பட்டதாகும். இத்தகைய பிரிவுகள் பரதவ மக்களிடம் சாதாரணமானது, ஏனெனில் அவர்களில் பலர் படகோட்டிகளாகவும், கப்பலோட்டிகளாகவும் இருப்பார்கள்.

பரதவ மக்களின் நாட்டுப் பாடல்கள்

4 · 6 கடற்கரைக்குப் பக்கத்தில் வாழும் பரதவர்கள், படகோட்டிகள் மற்றும்வேறு மக்களிடையேயிருந்து சேகரிக்கப்பட்ட நாட்டுப் பாடல்கள் பலதரப்பட்டவை. அவைகளில் அதிகமான அளவில் கிடைப்பவை, தூத்துக்குடிப் பகுதியில் வாழும் ரோமன் கத்தோலிக்க மதத்தைச் சேர்ந்த பரதவ குலத்து மீனவர்கள் பாடும் 'அம்பாப்பாட்டும்' எல்லாகிராமீய மக்களும் பாடும் 'கப்பல் பாட்டும்' ஆற்றங்கரைகளிலே வாழும் பரதவர்கள் பாடும் தோணிப்பாட்டும், தொழிலாளர்கள்பாடும் 'ஐலஸாப்பாட்டும்' ஆகும். இப்பாடல்களின் பொதுவான அம்சம் பிரிவால் வாடும்காதலர்கள் படும் வேதனைதான்.

காப்பியத்திலும், நாட்டுப் பாடலிலும் பரதவ மக்கள்

4 · 7 நாட்டுப் பாடலின் இந்தக் கருப்பொருளைத்தமதாக்கிக் கொண்டகாப்பியக் கவிஞர் சங்க இலக்கிய மரபாகிய நெய்தல் திணையோடு அதை இணைத்து அழகான சொல்நயம் மிக்க கவிதையாக ஆக்கித் தந்திருக்கிருர். தமிழ்க் காப்பியங்களில் காணப்படும் மிக உயர்ந்த உணர்ச்சிக் கவிதைகள் என்று இவற்றைச் சொல்லலாம். ஆனுல் இங்கும் கூடத்தனது லட்சியமான மாபெரும் தமிழ்ப் பேரரசைக் கவிஞர் மறந்துவிடவில்லை. "சோழ அரசனைப் புகழ்ந்தும், காவிரியைப் போற்றியுமே தனது பாடலைக் கோவலன் தொடங்குகிருன். கங்கை நதியையும் குமரிமுனையையும் அவன் வெற்றி கொண்டது கங்கையரசியையும் குமரியரசியையும் சோழநாடன் மணப்

பதாகவே பாடலில் காட்டப்படுகிறது. பின்னர் பாடல் வானிலிருந்து வந்தவளைப் போன்றதொரு பெண்ணை வருணிக்கிறது. இப்பெண்ணைப் பார்த்ததும் பாட்டின் தலைவன் மையல் கொள்கிறான். அவனுடைய காதல் நோய்க்கு மருந்து அவளைத் தழுவுவதே என்றெண்ணுகிறான். பெண்ணுருவில் வந்த கூற்றம் என்று அவளை அழைக்கிறான். அவளுடைய மூதாதையர்கள் வலைகளை விரித்து மீன்களைப் பிடித்தார்கள். அம்மீன்கள் சாவின் பிடியில் சிக்கித் தவித்தன. அவளோ கண்ணால் அவனை நோக்கி மரணத்தின் பிடியில் அவனைச் சிக்க வைத்தாள். அவளைப் போல நடைபயில முயன்று தோற்க வேண்டாம் என்று அன்னத்தைப்பார்த்து அவன் கூறுகிறான்.

4·8 மாதவி முற்றிலும் அவனைத் தவருகப்புரிந்து கொள்கிறாள். அந்த உணர்ச்சியிலேயே அவளும் பாடத் தொடங்குகிறாள். சூதின்றி அவள் பாடுகிறாள். காதலைப் பொழிந்து விட்டு மறைந்து போய் விட்ட காதலனைப் பற்றி, அவளைப் பிரிவுத் துன்பத்தில் ஆழ்த்திச் சென்று விட்ட காதலனைப் பற்றி அவள் பாடுகிறாள். விரைவில் திரும்புவேன் என்று உறுதியளித்த அவனுடைய உறுதிமொழிகளை மறக்கவில்லை என்று அவள் பாடுகிறாள். அவன் பிரிந்து சென்ற போது பிரியாவிடை கொடுத்தஅந்தக்காதல் பனித்த கண்களை அவன் எவ்வாறுதான் மறந்தானோ? விரைவில்வந்துவிடும்படி அவனை அவள் இறைஞ்சுகிறாள்.

4·9 நாட்டுப் பாடல் தொகுப்புகளில் பரதவ மக்களின் காதல் பாட்டுக்கள் அருகியே காணப்படுகின்றன. ஆனால் கடற்கரையில் நின்று கொண்டு தங்கள் காதலர்கள் உயிரோடு திரும்பி வர வேண்டுமே என்று ஏங்கிக் கொண்டு நிற்கும் காதற் பெண்டிரின் சித்திரங்களை அவற்றில் காண்கிறோம். அவர்களது தொழில் அவ்வளவு ஆபத்து நிறைந்தது. ஓரிரு ஒப்பாரிப் பாடல்கள் உள்ளன. அவற்றில் வரும் பெண்களது கணவர்கள் இறந்துவிடுகிறார்கள். அப்பெண்களது நிலை, தம்காதலர்கள் சுகமாக வந்து சேர மாட்டார்களா என்று ஏங்கி நின்ற பெண்கள். அவர்கள் ஏறி வந்த கப்பல் கரை சேராமல் பாறைகளில் மோதி அழிந்ததைக் கேள்வியுற்று நொந்து போன நிலையைப் போலவே இருக்கிறது. தங்கள் காதலர்கள் வருகிறார்களா என்று பார்க்கக் கடற்கரையில் இருந்தவாறே தூரத்தில் கரையை நோக்கி வரும் படகுகளின் விளக்குகளை எண்ணிப் பார்க்கும் மீனவப் பெண்களையும் இப் பாடல்களில் நாம் பார்க்கிறோம். கானல் வரியின் கருப்பொருளும் சங்க இலக்கியத்தில் நெய்தல் நிலமக்களின் வாழ்க்கையைக் கூறும் சில பாடல்களின் கருப்பொருளும் நாட்டுப் பாடலின் கருப்பொருளைஅடிப்படையாகக் கொண்டவை.

4·10 எல்லையற்ற கடலினால் நிலம் பிரிக்கப்பட்டிருப்பது, பிரிந்த காதலர்களின் உணர்ச்சிகளின் உருவமாக ஆகிறது. கானல் வரியில் வரும் கடல்வெறும் உருவகம் மட்டுமல்ல. கடற்கரையில் நடந்த நிகழ்ச்சி காப்பியத்தின் திருப்புமுனை ஆகிறது. கோவலன் கண்ணகியிடம் திரும்ப வந்து ''மனையறம் காக்க'' வேண்டியதாகிறது. அது மட்டுமல்ல. புகார்க் காண்டத்தில் சாந்தமும், பொறுமையும், கற்பும் ஒருங்கே அமையப் பெற்ற பெண்ணாக இருந்த கண்ணகி மதுரைக்காண்டத்தில் அநீதியை எதிர்த்துச் சினந்து சீறி நீதி கேட்கும் புரட்சிக்காரக்கண்ணகியா மாறும் அதிசயத்தைப் பார்க்கிறோம்தல்
ள் ளை

வேட்டுவ வரி தாடர்ச்சி

4·11 கோவலன், கண்ணகி ன்றும் கூடயடிகள் ஆகியோர் பா ர்ச்சி நிலை

நோக்கிச் செல்கின்றனர். வழியில் வேட்டுவரின் கூத்தைஅவர்கள் காண்கிருர்கள். கண்ணகியின் புகழ் கொங்கு நாட்டிலிருந்து சேர நாடு வரை தமிழ்நாடு முழுமையும் பரவப்போகிறது என்று அவர்கள் கூறிய நிமித்தத்தையும் கேட்கிருர்கள்.

5·1 மதுரைக் காண்டத்தில் இரண்டாவது அதிகாரமாகிய வேட்டுவ வரியை இப்பொழுது பார்க்கலாம். தங்கள் தெய்வங்களுக்கு அந்த மக்கள் அளிக்கும் பிரார்த்தனை இரண்டுவிதமாக இருக்கிறது 1) தெய்வத்தைத் திருப்திப் படுத்துதல் 2) நன்றி செலுத்துதல். அவர்களுக்குத் துன்பமெதுவும் நிகழ்ந்தால் அது ஏதாவதொரு ஆண் அல்லது பெண் தெய்வத்தின் கோபத்திஞல்விளைந்தது என்று அவர்கள் நம்புகிருர்கள். சமூகம் முழுவதுமே துயரப் படுமாஞல் அந்தக் சமூகத்தின் குல தெய்வத்தைத் திருப்திப் படுத்தும் விதத்தில் சமூக முழுவதும் சேர்ந்து பொது வணக்கம் செய்கிருர்கள். இனக்குழுக்களிடையே இவ்வணக்கம் கூத்தோடும் பாட்டோடும் நடக்கும்.[17]

இந்தக்காப்பியத்தில் வரும் எயினர் அல்லது வேட்டுவர்கள் வழிப்பறிக் கொள்ளை செய்து வாழ்பவர்கள். அது அவர்களது பரம்பரைத் தொழில், ஆஞல் அவர்கள் ஜைனர்களைப் போலவும் பிராமணர்களைப் போலவும் சாந்த குணம் படைத்தவர்கள் ஆகிவிட்டார்கள். அவர்களுடைய பெண்டிரும் குழந்தைகளும் பட்டினி கிடக்க வேண்டியதாயிற்று. அவர்களுடைய பெண் தெய்வமாகிய ஐயையின் கருணைக்கு நன்றி செலுத்த அவர்கள் மறந்து விட்டதாலேயே இவ் [illegible]வு இன்னல்களும் வந்துற்றன என்று படுகி[illegible] என்ற அவர்களது பூசாரிப் தலைவிய[illegible]றுகிருள். ஐயையைச் சாந்தப் காட்டுகின்ற[illegible]ர்கள் அவள் பேரில் ஒரு [illegible] வேண்டும்.

சடங்குகளும் வணக்கமுறையும்

5·2 விழாவுக்கும் சடங்குகளுக்கும் அவர்கள் என்னென்ன தயாரிப்புகள் செய்தார்கள்? தம்குலத்தைச் சேர்ந்த ஒரு கன்னிப் பெண்ணை ஐயையாக வேடம் தரிக்கச் செய்தார்கள். அவளுடைய கூந்தலைக் கொண்டையாக முடித்து அதன் மேல் புல்லிஞல் பாம்பு போல் நீண்ட இழை செய்து சுற்றிஞர்கள். கரடியின் பல்லைப் பிறைச்சந்திரனைப் போல அதில் பதித்தார்கள். புலிப்பல்லை ஒருசங்கிலியில் கோத்து அவளுடைய கழுத்தில் அணிவித்தார்கள். சிங்கத்தின் தோலை அரைக்கிசைத்தார்கள். அவள் கையில் வில்லைக் கொடுத்து ஒரு சிங்கத்தின் மேல் அவளை உட்கார வைத்தார்கள்.

5·3 அந்தக் கன்னியின் முன்ஞல், சோறும், இலவங்கமும் இறைச்சியும் படைக்கப்பட்டன. மலையில் வாழும் பெண்கள் அவள் முன்ஞல் புகைகின்ற வாசனைப் பொருள்களையும், மலர் மாலைகளையும், நனைக்கப்பட்ட தானியங்களையும் கொண்டு வைத்தனர். அவர்களுக்குப் பின்ஞல் ஆடவர்கள், பறைகளையும், குழல்களையும், பிற இசைக் கருவிகளையும் சுமந்து கொண்டு வந்தார்கள்.

5·4 பூசாரிப் பெண் முன்ஞல் வந்தாள். ஐயையாக அமர்ந்திருந்த கன்னிப் பெண்ணின் முன்ஞல் வந்து வணங்கிஞள். நிமித்தம் ஒன்றும் கூறிஞள்.

ஐயையின் வருணனை

5·5 அப்பெண் தெய்வத்தைப் போற்றும் பொழுது சிவன், விஷ்ணு ஆகியோரின் கதைகளையும் தெய்வாம்சங்களையும் அவள் மேல் ஏற்றிப் போற்றிஞர்கள்.

'' மதியின் வெண்தோடு சூடுஞ் சென்னி
நுதல்கிழித்து விழித்த இமையா
நாட்டத்துப்

பவள வாய்ச்சி தவளவாள் நகைச்சி
நஞ்சுண்டு கறுத்த கண்டி
வெஞ்சினத்து
அரவுநாண் பூட்டி நெடுமலை
வளைத்தோள்
துளையெயிற் றுரகக் கச்சுடை முலைச்சி
வளையுடைக் கையிற் சூல மேந்தி
கரியின் உரிவை போர்த்தணங் காகிய
அரியின் உரிவை மேகலை யாட்டி
சிலம்புங் கழலும் புலம்புஞ் சீறடி
…………………………
அமரி குமரி கவுரி சமரி
சூலி நீலி மாலவற் கிளங்கிளை………
சங்கமும் சக்கரமும் தாமரைக்
கையேந்திச்
செங்கண் அரிமால் சினவிடைமேல்
நின்றுயால்
கங்கை முடிக்கணிந்த கண்ணுதலோன்
பாகத்து
மங்கை யுருவாய் மறையேத்த
வேநிற்பாய்!''

நாட்டுப் பண்பாட்டியலில் மாரி வருணனை

5·6 ஐயையின் இந்த வருணனை இன்றைக்கும் கிராமமக்களால் வணங்கப்படும் பெண் தெய்வ வருணனையையே ஒத்திருக்கிறது. மாரியம்மனைப் போற்றும் நீண்ட நாட்டுப் பாடல்கள் உள்ளன. அவற்றில் மாரியம்மனின் வருணனைகள் வருகின்றன. 'முத்துமாரி'என்ற நாட்டுப் பாடல்[19] மாரியம்மனை ஆதிசிவன்[20]மனைவியாகக் காட்டுகிறது. நாராயணனின் தங்கை என்று அவளை அழைக்கிறது. அவளுடையவாகனம் சிங்கம். மாரியம்மன் பாட்டு என்னும் இன்னொரு நாட்டுப் பாடல் அவளை 'கண்ணன் ராஜகோபாலனின் தங்கை' என்றழைக்கிறது.

ஐயைக்குப் படையல்கள்

5·7 ஐயைக்கு எயினர் அளிக்கும் காணிக்கைகளைக் காப்பியம் விவரிக்கிறது. காட்டிலும், காட்டு விலங்குகளிலிருந்தும் பெறப்படும் பொருள்கள் அவை. நாட்டுப் பாடலும் இது போல மாரியம்மனுக்குப் படைக்கப்படும் காணிக்கைகளை விவரிக்கிறது. பூக்கள் பெண் தெய்வத்தினுல் பெரிதும் விரும்பப் படுகின்றன. பின்னர் அவர்கள் உப்பு, எண்ணை, தானியங்கள், பயறு, உளுந்து, பருத்திக் கொட்டை, மற்றும் கிடைக்கக் கூடிய வேறு சில, பொருள்களையும் அவளுக்குப் படைக்கின்றனர். மேற்கு மலைத் தொடரில்வாழும் இனக்குழு மக்கள்களையும். ஆட்டையும், சேவலையும், புகையிலையையும் மற்றும் மலையில் விளையும் வேறு பல பொருள்களையும் தமதுதெய்வங்களுக்குக் காணிக்கையாக அளிக்கின்றனர்[21]

பெண் தெய்வங்கள்

5·8 பண்டைய இனக்குழுமக்களிடையே பெண் தெய்வ வணக்கம் பெருமளவில் இருந்திருக்கிறது என்பதில் மானிடவியல் அறிஞர்களிடையே பொதுவான கருத்து ஒற்றுமை இருக்கிறது. இன்றுள்ள இனக்குழு மக்களிடையே நிலவிவரும் வணக்க முறையும் சடங்குகளும் மறைந்துபோன பண்டைச் சமூகத்தின் எச்சமாக இருக்கின்றன. எயினர்களைப் பற்றிய வருணனையின் மூலம் தம்முடைய காலத்தில் அத்தகைய சமூகம்இருந்தது என்புதைக் காப்பியக் கவிஞர் உறுதிப் படுத்துகிறுர். அந்த வருணனை கற்பனையானதல்ல. பிரத்யட்ச வாழ்க்கையிலிருந்து பெறப்பட்டதாகும். எனவே காப்பியத்தில் உள்ள இந்த நாட்குப் பாடற் கருப்பொருள் உண்மையில் ஒரு இனக்குழு சமூகத்தின் யதார்த்த வருணனையாகும். அம்மக்கள் தம்மைச் சூழ்ந்திருந்த நாகரீகமடைந்தமக்களோடு தொடர்பு கொண்டிருந்தது தாக்குதல்களின் போதும், வழிப்பறிக் கொள்ளைகளின்போதும் தான். மேற்குத்தொடர்ச்சி மலைகளின் உட்பகுதிகளில் இன்றும் கூட அந்தக் குறிப்பிட்ட வளர்ச்சி நிலை

யிலேயே இருக்கும் இனக்குழு மக்கள் உள்ளனர். ஆனால் கொள்ளையடிக்கும் வழக்கம் மட்டும் அவர்களிடம் இல்லை. இன்றைக்கும் எயினர்கள் விருந்தாளிகளாய் வந்த அன்னியர்களுக்கு ஊறு எதுவும் இழைப்பதில்லை. தூண்டப்பட்டாலொழிய இனக்குழு மக்கள் அன்னியர்களைத் துன்புறுத்துவதில்லை.[21a] காப்பியக் கவிஞர் சமுதாய அந்தஸ்தற்ற இம்மக்களின் மேல் அனுதாபம் கொள்ளும்படி செய்கிறார். உயிர் வாழவே அவர்கள் கொள்ளையடித்தலைத்தொழிலாகக் கொண்டனர் என்று காட்டுகிறார்.

ஆய்ச்சியர் குரவை

6·1 பாண்டியன் நெடுஞ்செழியனின் ஆணையின்மேல் காவலர்கள் கோவலனைக் கொலை செய்து விடுகின்றனர். கவுந்தி அடிகளால் மாதரியிடம் அடைக்கலமாக விடப்பட்ட கண்ணகி அவளோடு இருக்கிறாள். மாதரியும் பிறஆயர் குலமங்கையர்களும், அவர்களுடையகுலத்துக்குத் தீங்கு விளைவிக்கும் துர்ச்சகுனங்களைக் காண்கிறார்கள். பால் உறையவில்லை. பெரியதிமிலுடன் கூடிய காளைகள் கண்ணீர் வடிக்கின்றன. துள்ளி விளையாடும் ஆட்டுக் குட்டிகள் தம் ஆட்டத்தை நிறுத்தி விடுகின்றன. பசுக்கள் தலைகவிழ்ந்து உடல் நடுங்கி நிற்கின்றன. கால் நடைகளின் கழுத்தில் கட்டப்பட்டிருந்த மணிகள் தாமே கழன்று கீழேவிழுந்து விடுகின்றன.

6·2 இந்தச் சகுனங்கள்வரப் போகின்ற தீங்கைக் காட்டுவதாக எண்ணப் படுகின்றன, ஆய்ச்சியர் குரவை எனப்படும் கூத்தை ஆடி மாயவனைப் போற்றிப் பாடி வணங்க ஆயர் குல நங்கையர்கள் முடிவு செய்கின்றனர். முன்னொரில் கண்ணன் தன்னுடைய காதலி பின்னையோடு ஆடிய நாட்டியமே அது.

6·3 பாட்டொன்றைப்பாடி விட்டுஅவர்கள் கூத்தாடத் தொடங்குகின்றனர். இந்தக் கூத்தின் நோக்கம் மாயவனைத் திருப்திப் படுத்துவதும் அவர்களது கால்நடைகளைக் காக்க அவனை வேண்டிக் கொள்வதுமாகும். கிராமிய மக்களின் தெய்வ வணக்கத்தில் பாட்டுப்படுவதும் கூத்தாடுவதும் வழக்கமாயிருந்தது என்பதை ஏற்கனவே இக்கட்டுரையில் கண்டோம். கருப்பொருள் 'வாலசரிதையில்' வரும் கதைகளில் ஒன்றாகும்.

நாட்டுப் பண்பாட்டியலில் கண்ணன்

6·4 இக்கதைகள் ஒருகாலத்தில் தமிழகத்தில் வாய்மொழியாக வழங்கி வந்தன. இவற்றில் ஒரு சில கதைகள் பின்னால் பாகவதத்தில் சேர்க்கப்பட்டு விட்டன. இவைகளில் பெரும்பான்மையானவை நாட்டுப் பண்பாட்டு மரபைச் சேர்ந்தவை. கண்ணன் முதலில் ஆயர் குலத்து வீரனாக இருந்தான். பின்னால் தெய்வாம்சம் பொருந்தியவனாக ஆக்கப்பட்டான். கடைசியில் தத்துவ விசார நூலுக்கே ஆசிரியனாக்கப் பட்டான்.[22] ஒரு சாதாரண கிராமப்புறவீரனாக இருந்த கண்ணன் தெய்வநிலைக்கு உயர்த்தப் பட்டதைப் பல அறிஞர்கள் ஆராய்ந்திருக்கிறார்கள். கிருஷ்ணனைப் பற்றிய பல கதைகள் தமிழ் நாட்டினருக்குத் தெரிந்திருந்தன. இக்கதைகள் அவனைத் தீமையை ஒழிக்க வந்தவனாகவும், ஆநிரைகளைக் காக்க வந்தவனாகவும், தன்னுடைய சிறுபிள்ளை விளையாட்டினால் கிராமப் பெண்களைத் துன்புறுத்தும் குழந்தையாகவும் காட்டுகின்றன. அவனுடைய எண்ணிறந்த காதலிகளில் நப்பின்னை அல்லது பின்னையையே சங்க காலப் புலவர்களுக்குத் தெரிந்திருந்தது. பிற்காலக் கவிஞர்களும் அவனைக் குழந்தையாகவும், காதலனாகவும் பாவித்துப் பாடி இருக்கிறார்கள்.

குரவை

6·5 ஏழு பெண்களும் வட்ட வடிவமாக நின்று கொண்டு கண்ணனைப் போற்

றும் ஒரு பாடலுக்கேற்ப ஆட ஆரம்பிக்கி ருர்கள். அவனுடைய வெற்றிகளையும், நப்பின்னை என்னும் அவர்கள் குலத்தைச் சேர்ந்த பெண் அவன் மேல் கொண்ட காதலேயும் பாடல்கள் கூறுகின்றன. அவர் களுடைய துயரத்தையும் தீங்கையும் போக்குந் திறன் படைத்த அவனுடைய குழலோசைக்காக அவர்கள் ஏங்குகிருர் கள்.

நாட்டுப் பாடற் கருப்பொருளிலிருந்து மாறுபடும் இடம்

6·6 இவ்விடத்தில் காப்பியக் கவிஞர் நாட்டுப் பாடற் கருப்பொருளிலிருந்து விலகி, தமிழகத்தின் முப்பெரும் அரசர் களான பாண்டிய, சோழ, சேரர்களைப் பற்றிய பாடலை அறிமுகம் செய்து வைக்கி ருர்[23] அதில் அவர்கள் மாயவனின் அவதா ரங்கள் என்றே குறிப்பிடப் படுகின்றனர். பாண்டியன் பசுக்களைக் காப்பவன் ஆகி ருன். குருத்து மரமாக மாறி நின்ற ஓர் அரக்கனை அவன் கொன்றவன் ஆகிருன். சோழனே சக்கராயுதம் தரித்தவனுகிருன். சேரன் கடல் கடைந்தவனுகிருன். அரசர் களின் மேல் ஏற்றிச் சொல்லப்படும் இந்த அடைமொழிகளும், வெற்றிகளும், இன்று கூடப் பாமர மக்களிடையே வழங்கி வரும் கதைகளில் உள்ளன. இவற்றின் நோக்கம் அவர்களையும் அவர்களது கால்நடைச் செல்வத்தையும் அரசர்கள் காக்க வேண் டும் என்பதே.

6·7 தங்கள் பிரார்த்தனையை அவர் கள் இவ்வாறு முடிக்கிருர்கள்.

"என்றியாம், கோத்த குரவையுள்
ஏத்திய தெய்வநம், ஆத்தலைப் பட்ட
துயர் தீர்க்க"

இது ஒரு நாட்டுப் பாடல் மரபைச் சேர்ந்த வாழ்த்தாகும். இத்தோடு மன் னனின் வெற்றியை விரும்பும் பிரார்த்தனை யும் சேர்க்கப்பட்டுள்ளது.[24]

கண்ணனைப் பற்றிய தமிழ் நாட்டுப் பாடல்கள்

6·8 இப்படிப் பட்ட பாடல்கள் பிரா மணச்சிறுமிகளால் கோலாட்டத்திருவிழா வின்போது பாடப்படுகின்றன. அவை களில் குழந்தைக் கண்ணனின் வெற்றி கள் கருப்பொருளாக வருகின்றன. இப் பாடல்களில் அவன் பேய்பிசாசுகளை அழிப்பவனுகவும், அரக்கர்களைத் தோற்க டிப்பவனுகவும் காட்டப்படுகிருன். இந் திரன் யாதவர்களின் மேல் கோபமுற்று அவர்களது கால்நடைகளை அழிப்பதற் காக அடாது மழை பொழிகிருன். கண் ணன் ஒரு மலையையே குடையாகப் பிடித்து யாதவர்களையும் அவர்களது கால்நடைச் செல்வத்தையும் காக்கிருன். எதிரிகளின் தாக்குதல்களிலிருந்தும் அவர் களைக் காக்கிருன். திருடர்களிடமிருந்து பசுக்களைக் காக்கிருன். காதல் கொண்ட கோபியர்களை அவன் கடத்திப் போவதும் அவர்களிடம் அவன் செய்யும் குறும்பும் அவற்றை அவர்கள் அன்னையிடம் கூறு வதும் இப்பாடல்களில் வரும் கருப் பொருள்கள். கோலாட்டத் திருவிழாவின் கடைசி நாளன்று பசுவைப் போன்ற ஒரு பொம்மை செய்து அதை ஊர்வலமாகத் தெருக்களில் கொண்டு செல்வார்கள். அதைத் தொடர்ந்து சிறுமிகள் பாடிக் கொண்டே ஆடிச் செல்வார்கள்.

6·9 இந்தத் திருவிழாவும் ஊர்வலத் தில் கொண்டு செல்லப்படும் பசுவும் இவை ஆய்ச்சியர் குரவையின் எச்சங்கள் என்று தோற்றுகின்றன. இந்தப் பெண் களும் தங்களைக் கண்ணனுடைய குறும்பு களால் துன்புற்ற கோபியர்களாகப் பாவித்தே பாடுகிருர்கள்[25] இதுவும் இதைப் போன்ற வேறு சில நாட்டுப் பாடல்களும் மிகப் புராதன காலத்தைச் சேர்ந்தவை. முல்லைத்திணையைச் சேர்ந்த சங்கப் பாடல்கள் கண்ணனையும் அவனது அண்ணனை பலராமனையும் போற்றும்

திருவிழாக்களைப் பற்றிப் பேசுகின்றன. அத்திருவிழாக்களில் கிராமீய நடனங்களும் நாடகங்களும் நடைபெற்றன. கண்ணனையும் பலராமனையும் பற்றிய இக்கதைகளைக் காப்பியம் "வாலசரித நாடகம்"[26] என்றழைக்கிறது. இது அவ்விரு யாதவ வீரர்களையும் பற்றிய கதைகள், புராணக் கதைகள் ஆகியவற்றின் தொகுப்பாகும்.

துன்பமாலை—துன்ப நிகழ்ச்சிகள் கோத்த மாலை

7·1 கண்ணகி தன் கணவனின் இறப்பைக் குறித்து அறியாமல் இருந்தாள். தன்னுடைய மனக்கிலேசத்தை அவள் பின்வருமாறு கூறுகிறாள்.

"காதலற் காண்கிலேன்; கலங்கிய நோய்
கைம்மிகும்
ஊதுலை தோற்க உயிர்க்குமென்
நெஞ்சன்றே;
ஊதுலை தோற்க உயிர்க்குமென்
நெஞ்சேயாயின்
ஏதிலார் சொன்னது எவன்வழி
யோதோழீ?
நண்பகற் போதே நடுக்குநோய்
கைம்மிகும்
அன்பனைக் காணாது அலவுமென்
நெஞ்சன்றே
அன்பனைக் காணாது அலவுமென்
நெஞ்சாயின்
எஞ்சலார் சொன்ன தெவன்வழி
யோதோழீ"

7.2 கோவலனின் மரணம் பற்றிய செய்தி திடீரென்று கண்ணகிக்கு அறிவிக்கப்படுகிறது. ஆனால் அவளோ துக்கத்தால் உடைந்து போய் விடவில்லை. மாறாக ஒரு விதவையின் வாழ்க்கையைப் பற்றி எண்ணிப் பார்க்கிறாள். சமுதாயத்தின் நோக்கில் தாழ்த்தப்பட்டுத் தனிமையில் தான் வாடப் போவதை எண்ணிப் பார்க்கவே அவள் நடுங்குகிறாள். அவளுடைய சீற்றம் கனல்போல் எழுகிறது. தனக்குத் தானே இக்கேள்வியை அவள் கேட்டுக்கொள்கிறாள்.

"இன்புறுதம் கணவர்இடர் எரியகம்
மூழ்கத்
துன்புறுவன நோற்றுத் துயரிறும்
மகளிரைப்போல்
மன்பதை அலர்தூற்ற மன்னவன்
தவறிழைப்ப
அன்பனை இழந்தேன்யான்
அவலங்கொண்டழிவலோ?

கைம்மை

7·3 தனிமையாலும் கைம்மையாலும் வாடும் விதவையின் அவல வாழ்க்கை அவள் மனத்தில் வருகிறது. கைம்பெண் புனித நதிகள் பலவற்றில் மூழ்கி எழுகிறாள். சாவை எதிர்நோக்கி நெஞ்சில் துயரம் தாங்கி அலைகிறாள். கவலையால் அவளது நெஞ்சம் கனக்கிறது. இரவு பகலாக கண்களில் நீர் வழிய அவள் சாவை எதிர்நோக்குகிறாள்.

அவளுடைய துயரத்திற்குக் காரணம் யார்?

7·4 நீதிக்குப் புறம்பான முறையில் அவளுடைய கணவன் அரசனால் மரண தண்டனை விதிக்கப்பட்டுக் கொலையுண்டு விட்டான். தன் கணவன் குற்றமற்றவன் என்று நிரூபிக்க அவள்கதிரவனை "என் கணவன் கள்வனோ?" என்று கேட்கிறாள்.

ஆயச்சியர் எல்லோரும் செவியுறும் படி கதிரவன் பதிலளிக்கிறான் "உன் கணவன் கள்வன் அல்லன். இவ்வூரைத் தீயுண்ணப் போகிறது" என்கிறான். இந்த அத்தியாயம் துன்பமாலை என்று பெயர் பெறுகிறது.

ஒப்பாரிப் பாடல்கள் கைம்மையடைந்த பெண்களின் ஏக்கத்தையும் துயரத்தையும் காட்டுகின்றன. நாட்டுப்

பாடல்களில் வரும் ஒப்பாரியின் கருப் பொருள் துன்ப மாலையிலும் பிரதிபலிக் கிறது. அதில்கண்ணகி விதவையின் துய ரங்களை வருணித்திருக்கிருள்.

நாட்டுப்பாடலில் ஒப்பாரி

7 · 5 நாட்டுப் பாடலில் வரும் ஒரு தலைவி கலகத்தில் இறந்து போன தன் கணவனை எண்ணிப் புலம்புகிருள்.

"குளத்தங் கரையோரம் நான் — ஒரு
குயிலுன்னு நிக்கையிலே — என்னை
குயிலுன்னு பாராமே — என்னைக்
குண்டாலே எய்தார்கள்"
ஆத்தங் கரையோரம் — நான்
அன்னம் போல நிக்கயிலே
அன்ன மின்னு பாராமே — ஒரு
அம்பாலே எய்தார்கள்"[27]

கைம்மையின் துயரம் கணவனை இழந்த ஒரு பெண்ணுல் இவ்வாறு வருணிக்கப்படுகிறது.

"கும்பத்துப் பால்கொண்டு
கூவாத சாவல்கொண்டு
கோயநதி போனுலும்
கோயநதிப் பாப்பாரு
கொடுமை பெருத்த
கொடுமையா வாரா
கோயிலைச் சாத்தி
கொக்கிரெணடும்
போடுமென்பார்"[28]

சென்ற பிறவியில் செய்த பாவங்களுக்காக இந்தப் பிறவியில் அவள் துன்பம் அனுபவிக்கிருள். அவளுடைய பாவங்களைப் புனிதநதிகளில் கூட கழுவ முடியாது. எல்லோரிடத்திலும் அவள் அவமானப் படுகிருள். சாவுதான் இதற்கு ஒரு முற்றுப்புள்ளி வைக்கவேண்டும். அதுவரை அவள் துயரப்பட்டுக்கொண்டே வாழ்நாளைக் கடத்துவாள். இத்தகைய கருப்பொருள்கள் பெரும்பாலான ஒப் பாரிப் பாடல்களில் வருகின்றன.

நாட்டுப் பண்பாட்டுக் கருப்பொருளிலிருந்து விலகுதல்

7 · 6 ஆனுல் துன்பமாலையில் வழக்கமான கைம்மைத்துயரையும் உணர்ச்சிகளையுமே கண்ணகி எண்ணிக் கொண்டிராமல் தன் கணவனின் மரணத்திற்கு உரிய பொறுப்பை மன்னனின் மேல் சுமத்துவதைப் பார்க்கிருேம். நீதி பிழைத்த அரசன் அவனுடைய குற்றத்திற்காக எத்தகைய தண்டனையும் பெருமல் வாழ்ந்து அரசாட்சி செய்யும் பொழுது அம்மன்னனின் பிழைக்காக அவள் மட்டும் ஏன் தண்டனை பெறவேண்டும்? இந்த எண்ணம் அவளுடைய சீற்றத்தைத் தூண்டுகிறது. அத்தகைய கொடுமையை அவள் மேல் சுமத்திய அரசாட்சியை அழிக்கவும், நீதியை நிலைநிறுத்தவும் அவள் விரும்புகிருள்.

கண்ணகியின் குணமாற்றம்

7 · 7 இந்தச் சிந்தனை பேரரசாகிய பாண்டிய அரசையே எதிர்த்து நீதி கேட்டுப் போராடும் தலைவியாக அவளை மாற்றுகிறது. இன்னும் சொல்லப்போனுல் இந்த மாற்றமே தமிழ்க் காப்பிய உலகின் புரட்சித்தலைவியாக அவளை மாற்றுகிறது. தமிழ் இலக்கிய உலகில் இதுவேமுதலும் முடிவும் ஆகும்.

ஆனல் ஒப்பாரியில் வரும் தலைவியர்கள் விதியை எதிர்த்துக் கிளம்புவதில்லை. அவர்கள் அதற்கு அடிபணிந்து விடுருர்கள். நிராசையையே அவர்கள் வெளியிடுகிருர்கள். இது நமக்குப் புரியக் கூடியதே. ஏனெனில் நிலவுடைமைச் சமுதாயத்தில் மனைவி என்பவள் கணவனின் நிழல் மட்டுமே. உருவம் மறைந்து விட்டால் நிழலும் மறைந்து விடுகிறது. அவரை

நாட்டுப் பண்பாட்டியலிலிருந்து உதாரணங்கள்

7·8 ஆனுல் காதலனுல் கொல்லப் பட்ட தாசிஒருத்தி மறுபிறப்பில் அவனைக் கொன்று பழி தீர்த்துக் கொள்ளும் கதைப் பாடல் ஒன்று இருக்கிறது, அது பழைய னூர் நீலி கதையாகும். அது ஒன்று'தான் பெண் தன்னை வஞ்சகமாகக் கொன்ற காத லனைப் பழி தீர்த்துக் கொள்ளும் கதையா கும் இந்தக் கதை மிகப் பழங்காலத்தைச் சேர்ந்தது என்று தோன்றுகிறது. சமண காவியமாகிய நீலகேசியில்[29] இக்கதை கூறப்படுகிறது. நாட்டுப்பாடலில் வரும் இக்கதை தவிரத் தன்னைக் கொல்ல முயற் சித்த கணவனைக் கொன்ற பெண்ணின் கதையும் உண்டு. குண்டலகேசி என்ற பௌத்த காவியமே அது. இவைகள்தாம் பழிதீர்த்துக் கொண்ட பெண்ணின் கதை கள். (குண்டலகேசி பிற்காலத்து நூல்)

வேறுபடும் இடம்

7·9 என்றுலும் இவை எல்லாம் தனி மனிதர்கள் பழிவாங்கப்பட்ட கதைகள். கண்ணகியின் விருப்பமோ நெடுஞ் செழியனின் அநீதிக்கு முற்றுப்புள்ளி வைப்பதாகும். இது அவனைக் கொன்று பழிதீர்த்துக் கொள்வது மட்டுமல்ல. அத்தகைய அநீதியின் பிறப்பிடமாக இருக் கும் அரசாட்சியையும், அந்த அநீதியைத் தடுத்து நிறுத்தாது விட்டுவிட்ட அந்தத் தலைநகரையும் முற்றிலும் அழிப்பதாகும்.

'' பட்டாங்கி யானுமோர் பத்தினியே
யாமாகில்
ஒட்டே னரசோ டொழிப்பேன்
மதுரையுமென்
பட்டிமையுங் காண்குறுவாய்''

எனவே கண்ணகி தன்னுடைய சொந்த இழப்புக்காக மட்டும் பழி தீர்த்துக் கொள் ளவில்லை. எந்தத் தனி மனிதர்க்கும் யில... கி இழைக்கப்படக் கூடாது என்பதற் பார்க்க... டைய சீநீதி வழங்குவதில் தவறிழைக்கும் அரசர்க்கு அத்தகைய தவறு இறப்புக்கும் மணிமுடியை இழத்தலுக்கும் கொண்டு செல்லுமென்று காட்டவுமே அவள் பழி தீர்த்துக் கொண்டாள்,

குன்றக் குரவை

8·1 மலைவாழ் இனக்குழு மக்களின்கூத் திலும் பாட்டிலும் உள்ள நாட்டுப் பாடற் கருப்பொருள் வஞ்சிக் காண்டத்தில் வரும் குன்றக் குரவையில் காட்டப்பட்டிருக் கிறது. கண்ணகி மதுரையைத் தீக்கிரை யாக்கி விட்டு, மேற்குமலைத் தொடருக்குச் செல்கிறுள். திருச்செங்குன்றின் மேல் ஏறி அங்கேயிருந்த வாகை மர நிழலில் நிற்கிறுள். அம்மேற்கு மலைகளில் வாழ்ந்து வந்த மலைவாழ் இனக்குழு மக்கள் அவளை அணுகி அவள் யாரென்று கேட்கிறுர்கள். மதுரை அழிந்துபட்ட கதையை அவள் அவர்களுக்குக் கூறுகிறுள். அப்பொழுது கோவலன் வானிலிருந்து வந்திறங்கி அவளை அழைத்துக்கொண்டு செல்கிறுன். இந்த அதிசயத்தைக் கண்ட அம்மக்கள் அவளை மலைத்தெய்வம் என்று வணங்கு கிறுர்கள். அவளை வணங்கும் விதமாக அவர்கள் குன்றக் குரவையைப் பாடி ஆடு கிறுர்கள்.

காப்பியத்தில் மலைவாழ் மக்கள்

8·2 அவ்வினக்குழு மக்களைக் குன்ற வர் என்றும் குறவர் என்றும் காப்பியம் அழைக்கிறது. மலைநாடன் என்பவனும் வெற்பன் என்பவனும் அவர்களது தலை வர்கள். முன்னவன் மலையின் தலைவன். பின்னவன் பள்ளத்தாக்கின் தலைவன். மேற்குமலைத் தொடரில் மலைவாழ் இனக் குழு மக்களின் வாழ்க்கை, பழக்க வழக் கங்கள் ஆகியவை ''மேன்மலை மக்கள்'' என்ற புத்தகத்தில்[30] விவரிக்கப்பட்டிருக் கிறது. அவர்கள் பாடும் ஓரிரு தெய்வ வணக்கப் பாடல்களும், பிரார்த்தனைப் பாடல்களும் இப்புத்தகத்தில் தொகுக்கப் பட்டிருக்கின்றன.

இனக்குழு மக்களை இனங்காணுதல்

8·3 பல்வேறு வகைப்பட்ட மலைவாழ் மக்கள் உள்ளனர். அவர்கள் பல தரப்பட்ட சமூக வளர்ச்சி நிலையில் இருக்கிறார்கள். இந்த மலைவாழ் மக்களின் பெயர்கள் காப்பியத்தில் வரும் குன்றவர் என்னும் பெயரை ஒத்திருக்கின்றன. அவர்களது தலைவர் 'குன்னுவர்' அல்லது 'மன்னாடியார்' என்று அழைக்கப்படுகிறார். மதுரை மாவட்டத்தில் உள்ள எல்லா மலைவாழ் இனக்குழு மக்களிடையேயும் இவர்கள்தான் அதிக பட்ச சமூக வளர்ச்சி நிலையில் இருக்கிறார்கள். குன்றவர் திரிந்து 'குன்னுவர்' ஆகியிருக்கிறது. மன்னாடியார் அல்லது மன்னாடி, மலை நாடனுக்குச் சமமாக ஒலிக்கிறது. 'மலையரசர்' என்ற பட்டத்தை அவர்கள் வைத்துக் கொண்டிருக்கிறார்கள். மலை நாடனுக்கு இது சமமாகிறது. 'முதுவர்' என்ற இவர்களது பெயர் மலைவாழ் மக்களில் இவர்களே மிகப் பழையவர்கள் என்று காட்டுகிறது. சங்கப் பாடல்களில் வரும் மூதிலர் (மிகப் பழங்கால மக்கள்) என்ற சொல்லை இது ஒத்திருக்கிறது. மலைவாழ் இனக்குழு மக்களின் தொழில் உணவு சேகரித்தல் வேட்டையாடுதல் ஆகியவற்றிலிருந்து மலை விவசாயம் வரை பல விதமாக உள்ளது.

சங்க இலக்கியத்தில் மலைவாழ் மக்களின் சித்திரம்

8·4 சங்க இலக்கியத்தில் குறிஞ்சித் திணைப் பாடல்களில் இம்மலைவாழ் மக்களின் வாழ்க்கை சித்தரித்துக் காட்டப் பட்டிருக்கிறது. பெரும்பாணாற்றுப் படையும், மலைபடுகடாமும், மலைவாழ் மக்களின் வாழ்க்கையைத் தெளிவாகக் காட்டுகின்றன. காதல் நோய் வயப்பட்ட பெண்களின் தாய்மார்கள் இனக்குழு மக்களின் பூசாரிகளை அழைத்துத் தெய்வங்களை சாந்தப் படுத்தும் பூசைகளைச் செய்து அதன் மூலம் தம் பெண்களைக் குணப் படுத்த வேண்டிக் கொள்ளும் செய்தி நிறைந்த பாடல்கள் சங்க இலக்கியத்தில் பெருமளவில் உள்ளன. இந்தப் பூசாரி வேலன் என்று அழைக்கப்பட்டான். அவன் கையிலே வேலேந்திக் கொண்டு வந்து அந்தப் பெண்ணின் முன்னால் ஆட்டம் ஆடுவான். அவளுடைய வருங் காலத்தைப் பற்றிக் குறி சொல்லுவான். மலையின் கடவுள் சேயோன். அவனுடைய பூசாரி வேலன். மலைத் தெய்வத்தை தொல்காப்பியம் இப்பெயரிலேயே அழைக்கிறது. மலைப் பிரதேசங்களில் முருகனின் பல்வேறு கோவில்களில் சேயோன் வணங்கப் படுவதைத் திருமுருகாற்றுப்படை விவரிக்கிறது.

தற்காலத்தில் மலைவாழ் மக்களின் வாழ்க்கை நிலை

8·5 இன்றைக்கும் மலைவாழ் இனக்குழு மக்களின் முதற் கடவுள் முருகனே. மதுரை மாவட்டத்தில் உள்ள எல்லா மலைவாழ் இனக்குழு மக்களும் பூம்பொறை நாதனை வணங்குகிறார்கள். கொடைக் கானலிலிருந்து மேற்கே பத்து மைல் தொலைவில் உள்ள பூம்பொறை அல்லது பூங்குன்று என்ற இடத்தில் கோவில் கொண்டிருக்கும் முருகனே இந்தப் பூம்பொறை நாதன். இந்தக் கோவிலில் பழங் காலக் கல்வெட்டுகள் உள்ளன. அருணகிரி நாதரால் பாடப் பெற்ற தலமாகும் இது. மதுரை மாவட்டத்திலுள்ள எல்லா இனக்குழு மக்களின் ஒரு முகமான வணக்கத்திற்கும் இங்குள்ள முருகன் திருவுருவம் பாத்திரமாகிறது.

மலைவாழ் மக்களின் குன்னூட்டு விழா

8·6 குன்னூட்டு விழா என்றொரு விழாவை அவர்கள் கொண்டாடுகிறார்கள் (குன்னூட்டு என்பது மலைக்கு உணவு ஊட்டுதல் என்று பொருள்படும்) விழாவிலே, மலைக் கடவுளுக்கு அவர்கள் காணிக்கை அளிக்கிறார்கள். மலைவாழ் மக்களைக் காக்க வேண்டி அவரை

அழைக்கிறார்கள். பாடுகிறார்கள். கூத்தாடுகிறார்கள். அந்தப் பாடல்களின் கருப்பொருள் பெரும்பாலும், அவர்களின் ஒளிமிக்க எதிர்காலத்தை வேண்டியும், நல்ல கணவர்களைப் பெண்கள் அடையவேண்டியுமே இருக்கின்றன. குன்றக் குரவைக்கும் குன்னூட்டுப் பாட்டுக்கும் இடையே யுள்ள நெருங்கிய ஒற்றுமையை அன்னகாமு எடுத்துக் காட்டுகிறார்.

குரவையும் குன்னுப்பாட்டும்

8·7 குரவைக்கும் குன்னூட்டுப் பாட்டுக்கும் இடையேயுள்ள ஒற்றுமைகளைச் சுருக்கமாகப் பார்க்கலாம்.

குன்னுப் பாட்டு

(1) இதனுல் வணங்கப்படும் கடவுள் வேலன். அவன் வேலன் என்றே குறிக்கப்படுகிறான்; அவனது பிறபெயர்களாகிய முருகன், சுப்பிரமணியன் அல்லது கந்தன் போன்ற வற்றுல் அல்ல.

(2) பறை, குழல் மற்றும் வேறு சில இசைக் கருவிகளின் தாளத்திற்கேற்பக் கூத்து ஆடப்படுகிறது.

(3) நல்ல கணவரை அடைய வேண்டும் என்ற பெண்களின் விருப்பம் பாடலின் கருப்பொருள் ஆகிறது,

(4) அவர்களுக்கு நிறைந்த செல்வத்தையும் சிறப்பையும் நல்குமாறு கடவுளை வேண்டிக் கொண்டு பிரார்த்தனை செய்வதோடு பாடல் முடிகிறது.

மன்னுடிகளால் பாடப்படும் பாட்டிலிருந்து சிலபகுதிகளை மேற்கோள் காட்டலாம்.

1) அத்தரு பன்னீரு
எங்கே மணக்குது?
அழகுள்ள வேலவர்
மேலே மணக்குது!

2) சந்தனம் குங்குமம்
எங்கே மணக்குது?
சண்முக வேலவர்
மேலே மணக்குது!

இதில் குறிக்கப்படும் கடவுள் மலைக் கடவுளாகிய வேலவரே. இதற்குப் பின்னர் காதல் பாடல் வருகிறது. காதலன் ஒருவனுக்கும் காதலிக்கும் இடையேயான உரையாடலாகப் பாடல் உள்ளது.

ஆண்: மாசி நிலாவே!
மருப்படாத் திங்களே!
மாத்தூரே போக
வருவய்யா திங்களே!

பெண்: மாத்தூரே நாமாட்டேன்
மந்தொண்டிக் காயுரேன்
மந்தையே கல்லோட
உனக்கென்ன மாராட்டம்?
மந்தைக் கணக்க
வரமட்டும் காயுரே!

ஆண்: உச்சி நிலாவே
ஒளிவில்லாத் திங்களே!
உள்ளூரே போவோமே
வருவய்யா திங்களே!

பெண்: உள்ளூரே நாமாட்டேன்
ஊரொண்டிக் காயுரேன்
ஊரொண்டிக் கல்லோட
உனக்கென்ன சீராட்டு?
ஊருக் கணக்க
வரமட்டும் காயுரே!

விருப்பத்தைத் தெரிவிக்கும் பிரார்த்தனை

மாசமொரு மழை
பேயட்டும் மன்னுடி
மந்தைக் கொருகிடா
வெட்டிக்கோ மன்னுடி
தேசமொரு மழை
பேயட்டும் மன்னுடி
தெத்துக் கொருகிடா
வெட்டிக்கோ மன்னுடி!

ஒரு வழக்கம்

8·8 குன்னவர்களிடையே இன்றைக்கும் நிலவி வரும் ஒரு வழக்கத்தை அன்ன காமு வருணிக்கிருர். பூம்பொறை நாதரின் சோவிலுக்கு தேவபொட்டி என்றழைக்கப் படும் காணிக்கை நிறைந்த பெட்டியைச் சுமந்து கொண்டு வருவார்கள். இதற்கு முன்னுல் அவர்கள் ஓர் அருவிக்கோ அன்றி நீரோடைக்கோ ஊர்வலமாகச் சென்று புனித நீராடுவார்கள்,

காப்பியத்தின் குன்றவர்

8·9 காப்பியத்தில் வரும் குன்றக் குரவையை இப்பொழுது பார்ப்போம். அதற்கும் குன்னூட்டுப் பாட்டுக்கும் இடையேயுள்ள ஒற்றுமையைப் பார்க்கலாம்.

(1) மரநிழலில் நின்று கொண்டிருந்த கண்ணகியை அணுகுவதற்கு முன் குன்றவர்கள் அருவியிலும் மலையிலுள்ள நீர் நிலையிலும் குளிக்கிருர்கள்.

(2) தன்னுடைய கணவனேடு அவள் வானில் ஏறிச் செல்வதை அவர்கள் பார்க்கிருர்கள். மலர்களையும் வாசனைத் திரவியங்களையும் அவர்கள் காணிக்கையாகக் கொண்டு வருகிருர்கள்.

(3) அவர்கள் கொண்டு வரும் இசைக் கருவிகள் ''தொண்டகம்,பறை,மணிகள்'' ஆகியவையாகும்.

சடங்குகள்

8·10 ஆணும் பெண்ணும் புனித நீராடும் அருவிகளைப் பற்றிப் பாடல் வருணிக்கிறது. பின்னர் பாடலில் காதற் கருப்பொருள் வருகிறது. கூடலுக்குப் பின்னுல் தம்மை விட்டுப்பிரிந்துவிட்ட காதலர்களை எண்ணிப் பெண்டிர் ஏங்குகின்றனர். (குன்னுப் பாட்டின் கருப்பொருளோடு இவை ஒப்பிட்டுப் பார்க்க வேண்டியவை) பின்னர் அவர்கள் குரவைக் கூத்து ஆடுகிருர்கள். இது முழுக்க முழுக்கப் பெண்டிரால் ஆடப்படும் ஆட்டம். வேலனின் புனித வேலை அவர்கள் போற்றுகிருர்கள். சூரனையும், பிற அரக்கர்களையும். வேலனிடமிருந்து தப்புவதற்காக மரமாக உருமாறிய குருகு என்ற அரக்கனையும் கொன்றது அந்த வேல்.

பிரார்த்தனை

8·11 காதல் நோய் வயப்பட்ட ஒரு பெண்ணைக் குணப்படுத்த வேலனுட்டக் காரனெருவன் ஆடிய வெறியாட்டத்தைப் பற்றிப் பின்னர் பாடல் விவரிக்கிறது. நோயின் காரணத்தைப் புரிந்து கொள்ளாத அவனுடைய அறியாமையைப் பாடல் எள்ளி நகையாடுகிறது. பின்னர், தங்கள் இதயங்கவர்ந்தஇளைஞர்களுக்குத் தம்மை மணம் செய்வித்தருளுமாறு வேலனை அப்பெண்கள் பிரார்த்தித்துக் கொள்கிருர்கள்.

'' வேலனுர் வந்து வெறியாடும்
வெங்களத்து
நீலப் பறவைமேல் நேரிழை தன்னேடும்
ஆலமர் செல்வன் புதல்வன்
வரும்வந்தால்
மால்வரை வெற்பன் மணவணி
வேண்டுதுமே''[32]

பின்னர் அவர்கள் கண்ணகியைப் போற்றுகிருர்கள். தங்கள் இதயக் கிடைக்கையை நிறைவேற்றி வைக்குமாறு அவளைப் பிரார்த்தனை செய்கிருர்கள்.

மன்னனுக்கான பிரார்த்தனை

8·12 தங்கள் பாடலைக் கீழ்க்கண்ட வார்த்தைகளோடு அவர்கள் முடிக்கிருர்கள்,

'' என்றியாம்
கொண்டு நிலைபாடி ஆடும் குரவையைக்
கண்டுநம் காதலர் கைவந்தா ரானுது
உண்டு மகிழ்ந்தானு வைகலும் வாழியர்
வில்லெழுதிய இமயத்தொடு
கொல்லி யாண்ட குடவர் கோவே!''

கருத்துக்கள்

8·13 மிகப் பண்டைக் காலத்தவர்களாகிய ஓர் இனக்குழு மக்களிடையே இன்றும் சில மாறுதல்களோடு வழக்கத்தில் இருந்து வரும் நாட்டுப் பாடலும், நாட்டியமும் குன்றக் குரவையின் மாதிரியாக இருக்கின்றன. நாட்டுப் பாடல்களுக்கும் குன்றக் குரவைக்கும் இடையேயுள்ள ஒற்றுமைகள் இம்முடிவுக்குக் கொண்டு செல்கின்றன.

8·14 கண்ணகியை நோக்கிச் செய்யப்படும் பிரார்த்தனையிலும் சம்பவம் நிகழும் நிலத்தின் மன்னனுன சேரன் செங்குட்டுவனை வாழ்த்தும் பொழுதும் காப்பியக் கருப்பொருள் அறிமுகப் படுத்தப் பெறுகிறது. மற்றபடி காதை முழுவதும் நாட்டுப் பாடற் கருப்பொருளே ஆட்சி செலுத்துகிறது.

8·15 காப்பியத்தின் கடைசிப் பகுதியாகிய வஞ்சிக் காண்டத்தில், மதுரைக் காண்டத்து மானிடப் பெண்ணுகிய கண்ணகி கற்புத் தெய்வமாகிருள். முதலில் அவள் மலைவாழ் மக்களால் வணங்கப் படுகிருள். அவளுடைய புகழ் மிகப் பரவிய பின்னுல் அந்நிலத்தின் அரசனுல் வணங்கப்படும் நிலை அடைகிருள். பின்னர் வேறுபல மன்னர்களாலும் வணங்கப் படும் மேன்மை எய்துகிருள். இவ்வாறு பத்தினி வணக்கம் தென்கிழக்கு ஆசியா முழுமையும் பரவிற்று.

வாழ்த்துப்பாடல்

9·1 வாழ்த்துப் பாடல் தனது கருப் பொருளையும், வடிவத்தையும் குழந்தைகளின் விளையாட்டுப் பாடல்களிலிருந்தும் பெற்றிருக்கிறது. சேரனைப் பற்றிய பாடல் அம்மானையாக யாக்கப்பட்டிருக்கிறது. அம்மானை இன்றைக்கும் களங்கு விளையாடும் பொழுது பெண்களால் பாடப்படுகிறது. கேள்வி-பதில் வடிவத்தில் அது உள்ளது. பாண்டியனைப் பற்றிய பாடல் கந்துக வரியில் பாடப்பட்டிருக்கிறது. இதனுடைய நாட்டுப் பாடல் வடிவம் பூம் பந்துப் பாட்டு என்பதாகும். சேரனைப் பற்றிய பாடல் ஊசல் வரியில் எழுதப்பட்டிருக்கிறது. வள்ளைப் பாட்டு என்னும் உலக்கைப் பாட்டு வகையில் மூன்று பாடல்கள் உள்ளன. இது பெண்கள் நெல்லிடிக்கும் பொழுது பாடப்படுகிறது.

இங்கே மூவேந்தர்களையும் வாழ்த்திப் பாடும் காப்பியக் கருப்பொருள் நாட்டுப் பாடல் கருப்பொருளோடும், வடிவத்தோடும் இணைக்கப்பட்டிருக்கிறது.

நாட்டுக் கதைகளும் காப்பியமும்

10·1 கிராமீய மக்களிடையே வழங்கி வந்த கதைகள் பலவும் குறிப்பிடப்படுகின்றன. அவை யாவன:- கனுத்திற முரைத்த காதையில் வரும் தேவந்தியின் கதைகள், காடுகாண் காதையில் மதுரைக்கு வழி கூறும் அந்தணனின் வருணனை, கொலைக்களக்காதையில் பொற்கொல்லனுல் விவரிக்கப்படும் கள்வனின் வருணனை, வஞ்சின மாலையில் வரும் புகார் நகரத்து ஏழு பத்தினிப் பெண்டிரின் கதைகள் ஆகிய எல்லாமே காப்பியத்தில் குறிப்பிடப்படும் பகுதிகளில் வழங்கிய நாட்டுக் கதைகளாக இருக்க வேண்டும். தேவந்தி பாசண்ட சாத்தான் என்ற தெய்வத்தின் மனைவி. இந்தத் தெய்வம் தன்னை வழிபட்ட பெண்ணொருத்தியை அவளுடைய குழந்தையைக் கொன்ருள் என்ற பழியிலிருந்து காக்க வேண்டி மனிதவுருவில் குழந்தையாகப் பிறந்தது. அக்குழந்தை வளர்ந்து மனிதனுகி தேவந்தியை மணந்தான். தன்னுடைய உண்மை உருவத்தைத் தேவேந்திக்குக் காட்டித் தன்னேடு கோவிலுக்கே வரும்படி அவளை அழைத்தது தெய்வம். இவ்வாறு தெய்வங்கள் கற்புடைப் பெண்டிரை மணந்து கொள்

வதும், பக்தர்களுக்காகத் தாங்களே துன்பப்படுவதும், அவர்களைப் பழியிலிருந்தோ தண்டனைகளிலிருந்தோ காப்பதும் நாட்டுப் புராணக் கதைகளில் சாதாரணமாகக் காணப்படுவனவாகும். பூதத்தான், ஐயப்பன் மற்றும் சில சாஸ்தாக்களின் கதைகள் பாசண்ட சாத்தனின்கதையைப் படிக்கும்பொழுது நினைவுக்கு வருகின்றன. பூதங்கள் குழந்தைகளையும், குழந்தைகளின் பிணங்களையும் விழுங்குவதும், தெய்வங்கள் அவற்றை மீட்டிப் பெற்றோரிடம் தருவதும் கிராமீயப் புராணக் கதைகளில் அடிக்கடி வரும் செய்திகளாகும். ''கௌசிக நாடகம்'! என்றொரு பழைய கிராமீய நாடகம் உண்டு. விஷ்ணு பக்தன் ஒருவன் பிசாசொன்றின் பிடியில் அகப்பட்டான். அவனை விழுங்கி விடுவேனென்று அப்பிசாசு பயமுறுத்திற்று. விஷ்ணு தன் பக்தனைக் காக்கிறார். கடவுள் மனிதனாகப்பிறந்து தன்னுடைய பக்தனுக்காகத் தன்னையே தந்து விடுகிறார்.

மதுரைக்குப் போகும் வழி பெண் பேயொன்றினால் காவல் செய்யப்படும் பெரிய குகையொன்றின் வழியாகச் செல்கிறது. அந்தப் பேய் தான் கேட்கும் வினாக்களுக்குச் சரியான விடை சொல்பவர்களையே அவ்வழியில் மேலே செல்லவிடும் 'பிரச்னைக் கதைகள்' என்றழைக்கப்படும் நாட்டுக் கதைகளைப் போலவே இக்கதை இருக்கிறது. 'தமிழறியும்பெருமாள்' என்ற நீண்ட நாட்டுக் கதைப் பாடலிலும் இத்தகைய கதைகள் காணப்படுகின்றன.

10·2 பத்தினிப் பெண்டிரின் கதைகள் புகார்ப் பகுதிகளிலே வழங்கி வந்திருக்கும் நாட்டுக் கதைகளிலிருந்து பெறப்பட்டிருக்க வேண்டும். இக்கதைகளின் தலைவியர்கள் வணிக வகுப்பைச் சேர்ந்தவர்கள். இவர்களின் கணவர்கள் வாணிபத்தின் பொருட்டுக் கடல் கடந்து சென்று வாழுபவர்கள். அதனால் இப்பெண்டிர் பிரிவுத் துன்பத்தால் வாடுக... நூல்களான பட்டினத்த... நகரத்தார் புராணத்திலும... கதைகள் காணப்படுகின்றன. இரண்டுமே அவ்வகுப்பைப் பற்றிய ?..டி.) டுக் கதைகளை இலக்கிய வடிவத்தி... கூறுகின்றன.

குறிப்பிடப்பட்டுள்ள நாட்டுப் பாடல்கள்

11·1 10வது காதையில் இளங்கோ வடிகள் சில நாட்டுப் பாடல் வகைகளைக் குறிப்பிடுகிறார். கோவலனும் கண்ணகியும் மதுரை செல்லும் வழியில் காணும் காட்சியை கவிஞர் வருணித்துள்ளார். வயல்வரப்புகளிலே உட்கார்ந்துகொண்டு பெண்கள் பாடிய நாட்டுப் பாடல்களை அவர்கள் கேட்கிறார்கள். இவற்றை 'விருந்திற் பாணி' என்று கவிஞர் அழைக்கிறார். ஏரைப் பூட்டி உழும்பொழுது உழவர்கள் பாடுகிறார்கள். இது 'ஏர்மங்கலம்'என்று அழைக்கப்படுகிறது. நெல்லை அளக்கும் பொழுது பாடப்படும் பாட்டு 'முகவைப்பாட்டு'என்றழைக்கப்படுகிறது.

கிராமீய நாட்டியங்கள்

12·1 வேத்தியல், பொதுவியல் என இரு வகை நாட்டியம் பற்றிக் குறிப்பிடப்பட்டிருக்கிறது. முன்னது சாஸ்திரீய முறை நாட்டியம். பின்னது கிராமீய நடனம். காப்பியத்தில் வரும் பொதுவியல் முற்றிலும் கிராமீய நடனத்தின் தன்மை கொண்டது என்று கூறிவிட முடியாது. ஆடை அணிகளால் அலங்கரித்துக் கொண்டு, உயர்ந்த இசைக் கருவிகளின் இசையினூடே, மாதவி அவ்வகை நாட்டியத்தை ஆடுகிறாள். சாஸ்திரீயக் கலையோடு நாட்டுப் பண்பாட்டுக் கருப்பொருளும், வடிவங்களும் இவ்விடத்தில் இணைக்கப்பட்டுள்ளன. இவ்விஷயம் குறித்து மேலும் ஆழ்ந்த ஆராய்ச்சி செய்வது இக்கட்டுரையின் வரம்பை மீறுவதாகும். இசையிலும் நாட்டியத்திலும் அதிகப் புலமை வாய்ந்த

கருத்துக்கள் ...வரால் அது செய்யப்
8·13 மிகப்...கும்.
ளாகிய ஓர் ...
றும் சில... வரும் கனவுகள்
இருக்... பின்னால் நிகழப் போகிற சம்ப
...வங்களைக் குறித்து ஆவலைத் தூண்டுவதற்காகவோ அல்லது அச்சம்பவங்களுக்குப் பொருத்தமான சூழ்நிலையை உண்டாக்கித் தரும் விதத்திலோ கனவுகள் அறிமுகம் செய்து வைக்கப்படுகின்றன. இளங்கோவாலும் கம்பனாலும் கையாளப்படும் இம்முறை நாட்டுப் பண்பாட்டுக் கருப்பொருளைச் சார்ந்ததாகும். கனாத்திறம் உரைத்த காதையில் கண்ணகி கனாக் காண்பது வருகிறது. வழக்குரை காதையில் பாண்டிமா தேவியின் கனவுக் காட்சி வைக்கப்பட்டுள்ளது. இவ்விரண்டு கனவுகளுமே விரைவில் தம் கணவர்களை இழக்கப் போகும் பெண் மக்களால் காணப்படுகின்றன. இன்றைக்கும் கூட நமது பாமர மக்கள் வரப்போகும் நிகழ்ச்சிகளைக்கனவுகள் முன்கூட்டியே தெரிவிக்கும் என்று நம்புகின்றனர்.

முடிவுகள்

14·1 நாம் இது காறும் பார்த்தவற்றால், நாட்டுப்பண்பாட்டுக் கருப்பொருள், காப்பியக் கருப்பொருளோடு இணைக்கப்பட்டுப் பயன்படுத்தப் பட்டிருப்பதைப் பற்றிச் சில முடிவுகளுக்கு வரலாம்.

ஏற்கனவே நான் கூறியுள்ளபடி, காப்பியக் கவிஞரின் நோக்கம் தனது முகவுரையில் அவரே உணர்த்தியுள்ளபடி வருமாறு:

1). இரண்டு விதமான பேச்சு வழக்குடைய தமிழ் மொழி வழங்கும் ஐந்து பிரிவுகளைக்கொண்ட தமிழ்நாட்டின் மொத்தமான பண்பாட்டையும் சித்தரிப்பது.

2). தமிழ் நாடு முழுமைக்கும் பொதுவான ஒழுக்க விதியை (அறம், பொருள், இன்பம்) ஆக்கித் தருவது.

3). இவ்வுன்னதமான கருத்துக்களைப் பாடல், எழால், பண், பாணி, அரங்கு, விளக்கு மற்றும் வரி, குரவை, சேதம் ஆகிய கலை வடிவங்களில் அளிப்பது.

4). மாபெரும் மலையொன்றைச் சிறு கண்ணாடியொன்று பிரதிபலித்துக் காட்டுவதைப் போலத் தமிழ்நாட்டின் முழுப் பண்பாட்டையும் சிறிய உருவத்தில் காட்ட முயற்சிப்பது.

14·2 இரண்டு விதமான பண்பாட்டு நீரோடைகள் அவருடைய காலத்தில் இருந்ததைக் கவிஞர் அறிந்திருந்தார். அவை இலக்கிய வகையும், நாட்டுப் பண்பாட்டு வகையும் ஆகும். இவ்விரண்டையும்ஒருங்கிணைத்துத் தமிழ் நாட்டின் பண்பாட்டுப் பாரம்பரியத்தைச் செழுமைப் படுத்த அவர் விரும்பினார். அவற்றைச் சித்தரித்துக் காட்டுவதோடு மட்டும் அவர் நின்று விடவில்லை. பண்பாட்டின் அவ்விரண்டு பிரிவுகளையும் ஒருங்கிணைக்கும் உயர்ந்த முறையை அவர் கடைப் பிடித்தார்.

14·3 தம்முடைய குறிக்கோளில் எந்த அளவுக்கு அவர் வெற்றி பெற்றிருக்கிறார்?

1) தமிழ்நாடு முழுமையையும் பண்பாட்டு ரீதியான, உணர்வு பூர்வமான, அரசியல் ரீதியான முறையில் ஒருமைப் படுத்தும் காப்பியக் கருப்பொருளோடு உயர்ந்த மனித நேசத்தை இணைத்துக் காட்டியிருக்கிறார்.

2) பாமர மக்களின் சடங்குகளிலும் கலைகளிலும் வெளியிடப்படும் சாதாரண இன்ப வாழ்க்கையைக் காப்பியத்தின் தலைவனும் தலைவியும் அனுதாபத்தோடு புரிந்துகொண்டு ஆதரிக்கிறார்கள். அவர்களுக்கும் வேட்டுவ வரி, ஆய்ச்சியர் குரவை,

ுன்றக் குரவை ஆகியவற்றின் பாமர மக்
ளுக்கும் தொடர்பு உண்டாக்கி இதை
அவர் காட்டுகிறார்.

3) பாமர மக்களின் சாதாரண நம்
பிக்கைகள், ஆசைகள், பயங்கள் ஆகி
யவை காப்பியத்தில் வரும் பாத்திரங்களின்
உரையாடல்களின் மூலம் வெளிப்படுத்தப்
படுகின்றன. உதாரணம் கண்ணகி,
தேவந்தி உரையாடல்.

4) கலப்பில்லாத நாட்டுப் பண்பாட்
டுக் கலைகள் காப்பியப் பாத்திரங்களால்
அனுதாபத்தோடும் ஆர்வத்தோடும்
நோக்கப்படுகின்றன.

5) மாதவி ஆடும் நடனங்களாகிய
பொதுவியல், வரிக்கூத்து ஆகியவற்றில்
சாஸ்திரீயக் ...ன்று கூறு... அதுமட்டுக்
கலையின் கரு...ய சீரான காப்பியத்திற்குச் ...
படுத்தப்பட்ட... எனப் பெயரிட்ட அக்காவிய
படுத்துகிறது. அப்பெயரிணைச்சூட்டக்காரணம்

6) நெ...ன்பதையும் விளக்கி விடுகிறார்.
இணைவதன் ...ச் சிலம்பு காரணமாகச் சிலப்
என்னும் பெயரால் நாட்டுதும்
பாட்டுடைச் செய்யுள்"[1] என்று
...ர். எனவே வினை சூழ்ந்த சிலம்
...ணமாகக்காப்பியம் சிலப்பதிகாரம்
...பயர் பெற்றது என்பதனை அறிகி
ஆனால் எந்தச் சிலம்பு காப்பியத்
...பயருக்குக் காரணமாயிற்று?
...ரசி கண்ணகியின் காற்சிலம்பா?
...பருந்தேவியின் காற்சிலம்பா?
...பாகக் கண்ணகியின் காற்சிலம்பு
...காதையின் பெயருக்குக் காரண
...று எனப் பலரும் எண்ணுவர்.
...பாண்டியன் நெடுஞ்செழியனின்
...த்தரசியான கோப்பெருந்தேவியின்
...லம்புதான் காப்பியத்தின் தலைப்பிற்
காரணமாயிற்று என்ற ஒரு கருத்
டாக்டர் வ. சுப. மாணிக்கனார்
...கிறார்கள். அவர் தம்முடைய நுண்

1 டாக்டர் உ...
காலத் தமிழ்...

2.

3. கி. வா.
தொகுப்பு

4. தெ. பொ.
literatur...

5. அதே புத்...

6. சிலப்பதி...

7. சிலப்பதி...

கருப்பொருள் பல...
இணைக்கப்பட்டிருக்...

7) ஆய்ச்சியர் கு...
வேட்டுவ வரி ஆகியவற...
தெய்வமும், தெய்வங்களும் ...ம். ஏ., பி. டி.)
வங்களோடு சமமாக்கப்பட்டிருக்...
இம்முயற்சியால் பாமர மக்க...
சமயமும், நாகரீகமடைந்து விட் அலசிஆயும்
ளுடைய சமயமும் ஒற்றுமையுறுமைச் செறி
...நிஞரைப்
கிறது. ...னது கருத்தை

14·5 தமிழ் நாட்டின் ம...ல்[2] எழுதியுள்
மான பண்பாட்டு இயக்கத்...ை இளங்கோவடி
துக் காட்டும் முதல் காப்பி...அதுதான் என்ற
காரமாகும். இரண்டு...மாட்டுக் கூறுகின்றார்.
நீ... ...கும் முடிவு ஏற்றுக்கொள்
...ளக் கூடியது தானா என்பதைச் சற்றுப்
பார்ப்போம்.

கண்ணகியின் காற்சிலம்பு காவியம்
முழுவதும் அதாவது முக்காண்டங்களி
லும் இடம் பெறுகிறது என்பதைக்
காவியச் சான்றுகளுடன் எடுத்துக்
காட்டி, இக்காரணத்தினால் மட்டுமே
நூலின் பெயருக்குக் காரணமாக இருந்
தது கண்ணகியின் சிலம்பு என்ற முடிவு
எடுத்தல் தவறு என்று டாக்டர் வ. சுப.
மா. கூறுகிறார். அதற்கு அவர் கூறும்
காரணம் காவியத்தில் சிலம்பு என்பது
ஒரு அணிகலன் என்ற அளவில் தான்
பயின்று பயன்படுத்தப் பட்டுள்ளது.
மாதவி, சாலினி போன்றோர்கள் சிலம்
பணி அணிந்துள்ளதாக இளங்கோவடி
கள் கூறியுள்ளதைச் சான்று காட்டி[5]
கண்ணகி மட்டுமல்ல காவியத்தில் பங்கு
பெறும் வேறு சில கதாபாத்திரங்களும்
சிலம்பு அணிந்திருக்கின்றனர். எனவே
சிலம்பு என்பது வெறும் காலணி என்ற
சிறப்பைத் தவிர வேறு சிறப்புப்பெற
வில்லை என வாதிடுகிறார். இப்படிக்
கூறும் அன்னார் வேறு எந்தக் கதாபாத்
திரத்தின் சிலம்பும் முக்காண்டத்திலும்

கருத்துக்கள் ுவரா ட்டு பாடல்கள்-பக்: 157

8 · 13 மிகப் கும். — பக் 375

ளாகிய ஓர்

றும் சில வரும் கன — பக் 379

இரு பின்

வகளைக் கு கநாதன் — மலையருவி — Intro - Oriental script series 17, p 12

காகவோ

பொருத்தமா Elwin-The tribal world of Verrier Elwin

கித் தரும் திகாரம்-வேட்டுவ வரி-வரிகள் 54-68 & 107-110

முகம் செய்த

கோவாலும் வா. ஜகந்நாதன் — மலையருவி

இம்முறை ந songs of India

பொருளைச் ச

உரைத்த கா —மேன்மலை மக்கள்

கனவு வருகிறது. of Krishna" Heritage of India

பாண்டிமா தேவியின் ication

வைக்கப்பட்டுள்ளது. இவ்விரண்டு கனவு களுமே விரைவில் தம் கணவர்களை இழக்கப் போகும் பெண் மக்களால் காணப்படுகின்றன. இன்றைக்கும் கூட நமது பாமர மக்கள் வரப்போகும் நிகழ்ச்சிகளைக்கனவுகள் முன்கூட்டியே தெரிவிக்கும் என்று நம்புகின்றனர்.

முடிவுகள்

14 · 1 நாம் இது காறும் பார்த்தவற்றால், நாட்டுப்பண்பாட்டுக் கருப்பொருள், காப்பியக் கருப்பொருளோடு இணைக்கப் பட்டுப் பயன்படுத்தப் பட்டிருப்பதைப் பற்றிச் சில முடிவுகளுக்கு வரலாம்.

ஏற்கனவே நான் கூறியுள்ளபடி, காப்பியக் கவிஞரின் நோக்கம் தனது முகவுரையில் அவரே உணர்த்தியுள்ளபடி வருமாறு:

1). இரண்டு விதமான பேச்சு வழக்குடைய தமிழ் மொழி வழங்கும் ஐந்து பிரிவுகளைக்கொண்ட தமிழ்நாட்டின் மொத்தமான பண்பாட்டையும் சித்தரிப்பது.

2). தமிழ் நாடு முழுமைக்கும் பொதுவான ஒழுக்க விதியை (அறம், பொருள், இன்பம்) ஆக்கித் தருவது.

30 அன்னகாமு — மேன்மலை மக்கள்

32 சிலப்பதிகாரம்—குன்றக் குரவை—பாட்டு மடை 4.18

துணை நூல்கள்

1 சிலப்பதிகாரம்

2 பத்துப்பாட்டு

3 தமிழ்நாட்டுப் பாமரர் பாடல்கள் — நா. வானமாமலை

4 தமிழர் — நாட்டுப் பாடல்கள்—நா. வானமாமலை

5 மலையருவி — Oriedtal Manuscript series—Editor K. V. Jagannathan

6 காற்றிலே மிதந்த கவிதை — பெ. தூரன்

7 ஏட்டில் எழுதாக் கவிதை — அன்னகாமு — காந்தி கிராமம்

8 மச் கி. வா. ஜகந்

ுப் பாரம்பரியத்தைச் படுத்த அவர் விரும்பினார். ன் சித்தரித்துக் காட்டுவதோடு V. Subbarayan அவர் நின்று விடவில்லை. பண் அவ்விரண்டு பிரிவுகளையும் ஒ -காந்திகிராமம் கும் உயர்ந்த முறையை அவ win — O. U. P. பிடித்தார்.

s not published

14 · 3 தம்முடைய குறிக் எந்த அளவுக்கு அவர் வெற்றி — Prof. T. V. கிறார்?

1) தமிழ்நாடு முழுமையை பாட்டு ரீதியான, உணர்வு பூ அரசியல் ரீதியான முறையில் படுத்தும் காப்பியக் கருப்பொ உயர்ந்த மனித நேசத்தை இ காட்டியிருக்கிறார்.

2) பாமர மக்களின் சடங்கு கலைகளிலும் வெளியிடப்படும் சா இன்ப வாழ்க்கையைக் காப்பியத்தி வனும் தலைவியும் அனுதாபத்தோ துகொண்டு ஆதரிக்கிறார்கள். அவ கும் வேட்டுவ வரி, ஆய்ச்சியர் கு

சூழ்வினைச் சிலம்பு

(ஆ. சுப்பிரமணியன், எம். ஏ., பி. டி.)

தமிழ் இலக்கியத்தின் ஐம்பெரும் காப்பியங்களில் உருவத்தாலும்உள்ளடக் கத்தாலும் தன்னிகரற்ற தலையாய காவிய மாகத் திகழ்வது சிலப்பதிகாரம் என்பதில் இரு கருத்துக்களுக்கு இடமில்லை. அதன் காவிய அமைப்பிலும் கருத்துச் சுவை யிலும் தன்னையே தான் இழந்து தன் செயல் மறந்து அதன் திறனைப் போற்ற வந்த பாரதி 'நெஞ்சையள்ளும் சிலப்பதி காரம்' என்று கூறினானே அதுமிகையல்ல! இத்தகைய சீரான காப்பியத்திற்குச் சிலப் பதிகாரம் எனப் பெயரிட்ட அக்காவிய ஆசிரியர் அப்பெயரினைச்சூட்டக்காரணம் என்ன என்பதையும் விளக்கி விடுகிறார். "சூழ்வினைச் சிலம்பு காரணமாகச் சிலப் பதிகாரம் என்னும் பெயரால் நாட்டுதும் நாம் ஓர் பாட்டுடைச் செய்யுள்"[1] என்று கூறுகிறார். எனவே வினை சூழ்ந்த சிலம் பின்காரணமாகக்காப்பியம் சிலப்பதிகாரம் எனப் பெயர் பெற்றது என்பதனை அறிகி றோம். ஆனால் எந்தச் சிலம்பு காப்பியத் தின் பெயருக்குக் காரணமாயிற்று? கற்புக்கரசி கண்ணகியின் காற்சிலம்பா? கோப்பெருந்தேவியின் காற்சிலம்பா? பொதுவாகக் கண்ணகியின் காற்சிலம்பு தான் காதையின் பெயருக்குக் காரண மாயிற்று எனப் பலரும் எண்ணுவர். ஆனால் பாண்டியன் நெடுஞ்செழியனின் இல்லத்தரசியான கோப்பெருந்தேவியின் காற்சிலம்புதான் காப்பியத்தின் தலைப்பிற் குக் காரணமாயிற்று என்ற ஒரு கருத் தினை டாக்டர் வ. சுப. மாணிக்கனார் கூறுகிறார்கள். அவர் தம்முடைய நுண் மாண் நுழைபுலத்தாலும் அலசிஆயும் திறமையாலும் ஆழ்ந்த புலமைச் செறி வாலும் தேர்ந்த வழக்கறிஞரைப் போன்று வாதிட்டுத் தனது கருத்தை நீண்டதொரு கட்டுரையில்[2] எழுதியுள் ளார். அதுமட்டுமல்ல; இளங்கோவடி களின் எண்ணமும் அதுதான் என்ற முடிவையும் அறுதியிட்டுக் கூறுகின்றார். அன்னார் சாதிக்கும் முடிவு ஏற்றுக்கொள் ளக் கூடியது தானா என்பதைச் சற்றுப் பார்ப்போம்.

கண்ணகியின் காற்சிலம்பு காவியம் முழுவதும் அதாவது முக்காண்டங்களி லும் இடம் பெறுகிறது என்பதைக் காவியச் சான்றுகளுடன் எடுத்துக் காட்டி, இக்காரணத்தினால் மட்டுமே நூலின் பெயருக்குக் காரணமாக இருந் தது கண்ணகியின் சிலம்பு என்ற முடிவு எடுத்தல் தவறு என்று டாக்டர் வ. சுப. மா. கூறுகிறார். அதற்கு அவர் கூறும் காரணம் காவியத்தில் சிலம்பு என்பது ஒரு அணிகலன் என்ற அளவில் தான் பயின்று பயன்படுத்தப் பட்டுள்ளது. மாதவி, சாலினி போன்றோர்கள் சிலம் பணி அணிந்துள்ளதாக இளங்கோவடி கள் கூறியுள்ளதைச் சான்று காட்டி"[3] கண்ணகி மட்டுமல்ல காவியத்தில் பங்கு பெறும் வேறு சில கதாபாத்திரங்களும் சிலம்பு அணிந்திருக்கின்றனர். எனவே சிலம்பு என்பது வெறும் காலணி என்ற சிறப்பைத் தவிர வேறு சிறப்புப்பெற வில்லை என வாதிடுகிறார். இப்படிக் கூறும் அன்னார் வேறு எந்தக் கதாபாத் திரத்தின் சிலம்பும் முக்காண்டத்திலும்

காவிய ஆசிரியரால் குறிப்பிடப்படவில்லை என்பதை ஏனோமறந்துவிட்டார்! இளங் கோவடிகள் வினை சூழ்ந்த சிலம்பு கண் ணகியின் சிலம்பே என்பதனை வலியுறுத் தத்தான் அச்சிலம்பிற்கு முக்காண்டங் களிலும் இடமளித்துள்ளார் என்று கொள்வது கவியுள்ளத்தை நன்குஉணர்ந் ததாகும்.

"கோப்பெருந் தேவியின் சிலம்பைக் களவாடிய கள்வன் என்று கோவலன் குற்றம் சாட்டப்பட்டுக் கொல்லப்படுவதே காப்பியத்தின் துடிப்பான கருவிடமாகும். பொற்கொல்லன் சூழ்ச்சி வினைக்கும் பின் னெழுந்த பல வினைக்கும் இத்தேவியின் சிலம்பு காரணமாயிற்று[4] என்றும் "பாண் டிய மன்னன் குடிகளுள் ஒரு பெண்ணின் சிலம்பைத் திருடியவன் என்று கோவலன் ஒருவனால் கொல்லப் பட்டிருந்தால் கண் ணகியின் கற்பு மறமாக வெளிப்பட்டிருக் குமா? வெளிப்படினும் இத்தனை ஞாலப் பரப்புக்கு இடனாயிருக்குமா? உலகெல் லால் தொழத் தக்க உரைசால் பத்தினி யெனக் கண்ணகியை ஞாலத்துக்குக் காட் டியது கோப்பெருந் தேவியின் சிலம்புப் பகையே"[5] என்றும் அடுத்துச் சில கருத் துக்களை வைக்கிறார்.

மேலே எடுத்துக் காட்டிய பேராசிரி யர் அவர்களின் கூற்றில் அவரால் இரு கருத்துக்கள் வலியுறுத்தப் படுகின்றன. பொற்கொல்லனின் சூழ்ச்சிக்கும், பிற வினைவுகளுக்கும் காரணமாயிருந்தது கோப்பெருந் தேவியின் சிலம்பு என்பது ஒரு கருத்து. கோவலன் சாதாரணப் பெண் ஒருத்தியின் சிலம்பைத் திருடிய வன் என்று பழி சுமத்தப்பட்டிருந்தால் அவன் இறப்பால் பின் விளைவுகள் ஒன் றுமே நடைபெற்றிராது என்பது இரண் டாம் கருத்து.

அரசமா தேவியின் சிலம்பல்லால் குடிமக்களுள் ஒரு பெண்ணின் சிலம்பைத் திருடியவன் என்று கோவலன் கொலை செய்யப்பட்டிருந்தால் அவனுடைய இறப் பால் பின் விளைவுகள் இரா என்பது உண் மையே. ஆனால் கோவலன் மேல் சுமத் தப்பட்ட பழி பேராசிரியர் அவர்கள் கூறு வது போல் சாதாரணக் கள்வன் பட்டம் அல்ல. அரச தேவியின் காலணியைக் களவு செய்த கள்வன் என்ற பெரும்பழி அவன் மேல் சுமத்தப்பட்டது. இத்தகைய பழியை அவன் மேல் எப்படிப் பொற் கொல்லனால் சுமத்த முடிந்தது? இங்கு நாம் சற்று ஆழ்ந்து சிந்திக்க வேண்டும். கோவலன் கையில் இருந்த சிலம்பு சாதா ரணச் சிலம்பாக இருப்பின் பொற்கொல்ல னால் இப்பழியை அவன்மீது சுமத்த முடி யுமா? அரசியின் சிலம்பே களவாடப் பட்டிருந்தாலும் கோவலன் கையில் இருந்த சிலம்பு சாதரணச் சிலம்பாக இருந்திருப்பின் பொற்கொல்லனால்சூழ்ச்சி செய்ய முடியாது. ஆனால் கோவலனிடம் இருந்த சிலம்பு"காவலன்தேவிக்குஆவது ஓர் காற்கணி"[6] யாகும். கோவலன் தான் இப்படி முதன் முதலில் கூறுகிறான். கோவ லன் தன்னுடைய சிலம்பை விற்க வந்த வன். எனவே அவன் தன்னுடைய சிலம்பை உயர்வாகக் கூறுவது இயல்பு தானே என நாம் எண்ணலாம். இதை அறிந்தே இளங்கோவடிகள் அச்சிலம் பின் சிறப்பினைப் பொற்கொல்லனே ஒப்புக்கொள்வதுபோல் படைத்து விட் டார். கோவலன் பொற்கொல்லனிடம் சிலம்பைக் காட்டுகிறான். அதைப்பார்த்த பொற்கொல்லன்,

"சித்திரச்சிலம்பின் செய்வினையெல்லாம்
பொய்த்தொழிற் கொல்லன் புரிந்துட
னோக்கிக்
கோப்பெருந் தேவிக் கல்லதையிச் சிலம்பு
யாப்புற வில்லையென் "மனதிற்குள்
எண்ணினான்[7]

என்று இளங்கோவடிகள் கூறுகிறார். டாக்டர் வ. சுப. மா. அவர்களும் தம்முடைய கட்டுரையில் பொற்கொல்லனுக்குக் கோவலனின் சிலம்பைக் கண்டதும் "அவனைக் கள்வனெனச் சாட்டிவிடும் சூழ்ச்சி சட்டென உதயமாயிற்று"[8] எனக் கூறியுள்ளார். இதிலிருந்து நாம் அறிவதென்ன? பொற்கொல்லனின் சூழ்ச்சிக்குக் காரணமாயிருப்பது கண்ணகியின் சிலம்பே என்பது தெளிவாகிறதல்லவா? இவ்வுண்மையைப் பேராசிரியர் அவர்களும் தம்மை மறந்து ஒப்புக்கொண்டுள்ளார்கள். எனவே பின் விளையப்போகும் அரைசியல் பிழைத்த பாண்டியன் நெடுஞ்செழியனுக்கு அறம் கூற்றுவதும், ஊழ்வினை உருத்து வந்து ஊட்டக் கோவலன் கொலையுண்டதும் பத்தினியான கண்ணகியை உயர்ந்தோர் ஏத்தும் விளைவுகள் அனைத்துக்கும் காரண கர்த்தாவாக இருந்தது கண்ணகியின் சிலம்பன்றோ?

"கோவலன் சிலம்பை வஞ்சகத்தால் பறித்துக் கொள்ளப் பாண்டியன் சூழ்ச்சி செய்திருந்தால், கண்ணகி சிலம்பினைக் கவரும் ஆசையால் கோவலனைக் கொன்றிருந்தால், "என் காற் சிலம்பு கொள்ளும் விலைப் பொருட்டாற் கொன்றாரே"(19: 3) என்று கண்ணகி கருதுவது உண்மையாகவே இருந்தால் அவள் சிலம்பு நூற்பெயர்க்குக் காரணமாயிக்கும்"[9] என அடுத்து வாதிடுகிறார்.

கோவலனிடமிருந்து சிலம்பை வஞ்சகத்தால் பறித்துக் கொள்ளப் பாண்டியன் நேரடியாகச் சூழ்ச்சி செய்யவில்லை என்பது என்னவோ உண்மைதான். ஆனால் 'என் காற்சிலம்புகொள்ளும்விலைப் பொருட்டாற் கொன்றாரே' என்று கண்ணகி கூறியது எப்படித் தவறாகும்? சிலம்பைப் பறிக்கத்தானே பொற்கொல்லன் கள்வன் என்ற பழியைக் கோவலன் தலை மீது சுமத்தினான். அவன் சுமத்திய பழியைத் தேரா மன்னனும் அப்படியே ஏற்றுக் கொண்டதால் கண்ணகியின் கூற்றில் தவறொன்றும் இல்லையே! மேலும் பாண்டியன் சூழ்ச்சி செய்தால் என்ன? அவனுடைய பொற்கொல்லன் சூழ்ச்சி செய்தால் என்ன? கோவலனிடமிருந்து சிலம்பைப் பெற்றவுடன் அப்பொற்கொல்லன் "யான் முன்பு வஞ்சித்துக் கொண்ட சிலம்பு என்னிடத்ததேயென்பது பலரும் அறியமன்னற்குவெளிப்படுவதன்முன்னே வேறொரு தேயத்தினின்றும் வந்த புதியனோடே போக்குவேன் யானென்று"[10] எண்ணியதாகத்தான் இளங்கோவடிகள் கூறுகிறார். எனவே சிலம்பை வஞ்சித்துப் பறித்துக்கொள்ளத் திட்டமிட்ட சூழ்ச்சி நடந்திருக்கிறது என்பது புலனாகும்.

"ஊழ்வினைப் பயனை அவனுக்கு (கோவலனுக்கு) உருத்தியது எது? அரசமாதேவியின் சிலம்பைக் கவர்ந்த கள்வன் என்ற குற்றப்பாடே"[11] என்பது அவருடைய அடுத்த வாதம்.

ஊழ்வினையின் பயனாகக் கோவலன் பழியேற்றுக் கொலை செய்யப்படக் காரணமாயிருந்ததும் கண்ணகியின் சிலம்பே என்பதனை டாக்டர் வ. சுப. மா அவர்களே தமது கட்டுரையில் பிறிதோர் இடத்தில் ஒப்புக் கொள்கிறார். எப்படி? பாண்டியன் அவையில் கோவலனிடமிருந்து கவரப்பட்ட சிலம்பு அரசன் முன்பு கொண்டு வரப்படுகிறது. இதைக் கண்ட கண்ணகி "இச்சிலம்பால் கணவனை இழந்துவாழ்வு முடிந்தநிலையை எண்ணினாள். பொறாது பொங்கிய சினத்தளாய் அதனை உடைத்தெறிந்தாள்"[12] என்று கண்ணகியே தன் வாழ்வின் சிதைவுக்குத் தன் சிலம்பேகாரணம் என எண்ணினாள் என்பதனைக் கூறும் பேராசிரியர் அவர்களால் எப்படி ஊழ்வினைப் பயனை உருத்தியது கண்ணகியின்

சிலம்பல்ல என்று முடிவெடுக்க முடிந்ததோ? இனி இளங்கோ கூறும் விளக்கத்தைக் காண்போம்.

கோவலனை மதுரைக்கு உந்தித் தள்ளியது ஊழ்வினையே எனக் கொண்டாலும் அந்த ஊழ்வினை செயல்படக் கருவியாக இருந்தது எது? பொருளிழந்து மானமிழந்து வந்து நிற்கும் கணவனை நோக்கிக் கண்ணகி நகை முகம் காட்டிச் 'சிலம்புள கொண்ம்'[13] எனச் சொன்னபிறகு அவன் அச்சிலம்பைக் கொண்டு மதுரை சென்று பொருளீட்டத் திட்டமிட்டுப் புறப்படுகிறன். எனவே அவனை மதுரைக்குப் பிடரியைப் பிடித்துத் தள்ளுவது கண்ணகியின் காற்சிலம்பல்லவா? இளங்கோவும் அதனுல் தானே "நீடி, வினை கடைக்கூட்ட வியங்கொண்டான்"[14] எனக் கூறுகிருர். ஆம். அவனுடைய வினையின் ஏவலை அவன் ஏற்றுக்கொண்டான். ஆனுல் அந்த வினை ஏவல் செய்வதற்கே மூலாதாரமாக இருந்தது கண்ணகியின் சிலம்பே என்பதை ஆசிரியர் வலியுறுத்தவில்லையா? இதை எண்ணியே கொலைக்களக் காதையில் 'வினைவிளை காலம் ஆதலின்"[15] என்று கூறுகிருர். புகாரில் வினை ஏவிற்று, மதுரையில் வினை முற்றுப் பெற்றது. எனவே தொடங்கி வைத்ததும் முடித்ததும் கண்ணகியின் சிலம்பே என்பதற்கு இதைவிட வேறு சான்றும் வேண்டுமோ?

காட்சிக் காதையில் சீத்தலைச் சாத்தன்கூறுவதாக அமையும்,

தீவினைச் சிலம்பு காரணமாக
ஆய்தொடி யரிவைகணவற் குற்றதும்
வலம்படு தானை மன்னன் முன்னர்ச்
சிலம்பொடுசென்ற சேயிழைவழக்கும்
செஞ்சிலம் பெறிந்துதேவி முன்னர்[16]

என்ற பகுதியில் சிலம்பு என்ற சொல் மும்முறை வருவதைத் தனது வாதத்திற்கு வலுவான ஆதாரமாக எடுத்துக் கொள்ளுகிருர். சிலம்பொடு என்பது கண்ணகி தன் கையில் கொண்டு சென்ற தன்னுடைய சிலம்பினையும் செஞ்சிலம் பெறிந்து என்பது கோவலனிடமிருந்து அரசனுல் கவரப்பட்ட கண்ணகியின் சிலம்பினையும் குறிக்கின்றது. ஆகவே 'தீவினைச் சிலம்பு' என்பது கோப்பெருந்தேவியின்சிலம்பையேகுறிக்கின்றது என்று கூறுகிருர். இது மிக மிக வலிந்து பொருள் கொள்வதாகும். ஏனெனில் தீவினைச் சிலம்பு என்ற தொடருக்கு கோவலனது தீவினை காரணமாக உலந்த பொருள் ஈட்டுவதற்கு மதுரைக்குச் செல்லும் எண்ணத்திற்கும் வாணிபத்திற்கு முதல்பொருள் ஆவதற்கும் கருவியாக அமைந்த சிலம்பு என்பதுவே இயல்பாகக் கொள்ளத்தக்கப் பொருள் என்பது இப்பகுதியின் போக்கைப் படிப்போர் நன்குணர முடியும்.

எனவே டாக்டர் வ. சுப. மா. அவர்கள் எடுத்துக் கூறிய கருத்துக்கள் இளங்கோவடிகளின் கருத்துக்களுடன் ஒத்தவையல்ல என்பது தெளிவு.

எல்லாவற்றிற்கும் மேலாக இந்தச் சிலம்பு விவகாரத்தில் மிக ஆழமான கருத்தினை இளங்கோவடிகள் வலியுறுத்துகிருர். இச்சிலம்பை மூலமாக்கி இருபெரும் சக்திகளின் மோதலாகவே இக்காவியத்தைப் படைத்திருக்கிருர். இதைப்புரிந்து கொண்டால் கண்ணகியின் சிலம்பே காவியத்தின் தலைப்பிற்குக் காரணமாயிற்று என்பதனை ஏற்றுக்கொள்ளுதல் எளிது.

அன்றையச் சமுதாயத்தில் வணிகர்கள் வெளிநாட்டு வியாபாரத்தினுல் செல்வமும் செல்வாக்கும் பெற்று வளரலாயினர். இவ்வணிகர்கள் ஒரு பெரும் சக்தியாக வளரலாயினர். இவர்கள் அரசனுக்கு இணையாகவே வளர்ந்து விட்டனர். எனவே ஆளும் சக்தியாக இருக்கும்

அரசனுக்கு எதிரான சக்தியாக இவர்கள் வளரலானுர்கள். இது இயற்கை. ஏன் எனில் வணிகர்களுக்குத் தங்கள் வாணிபம் தங்கு தடையின்றி வளரவேண்டும் என்ற பேரவா உண்டு. அதற்கு இடையூருக இருக்கும் அரசனை அவர்கள்எதிர்ப்பது இயற்கைதானே? தங்களுடைய வாணிபத்தால் உயர்ந்த வணிகக் குடிமக்களையே தனது காவியத்தின் நாயகநாயகியாகஇளங்கோவடிகள் தேர்ந்தெடுக்கிருர். அதாவது அவர் புதிதாக வளர்ந்துவரும் சக்தியான வாணிகர்களுக்கு இடம் கொடுக்கிருர் எனில் அதற்குப் பொருள் அவர் இயல்பாக நடைபெறும் மாறுதலைப் பிரதிபலிக்கிருர் என்பதே. காவிய நாயக நாயகி சிறப்பு மிக்கவர்களாக இருக்க வேண்டும் என்பதற்காகக் கோவலன், கண்ணகி குடும்பத்தினரை மட்டும் மிகுந்த செல்வம் படைத்தவர்களாகக் காட்டியுள்ளார் என்று கூறமுடியாது. எனெனில்,

''பெருநில முழுதாளும் பெருமகன் தலைவைத்த
ஒரு தனிக்குடி''[17]

'' உரைசால் சிறப்பின் அரசுவிழை திருவின்
பரதர் மலிந்த பயங்கெழு மாநகர்''[18]

என்றும்,

''முழங்கு கடன் ஞால முழுவதும் வரினும்
வழங்கத் தவாஅ வளத்த தாகி
... ...
... ...
குலத்திற் குன்ருக் கொழுங்குடிச் செல்வர்''[19]

என்றும், வணிக குலத்தை ஏற்றிப் போற்றுகிருர். இத்தனைக்கும் மேலாக இந்த வணிகர்களை 'மன்னர் பின்னேர்''[20] ''அரசர் பின்னேர்''[21] என்றெல்லாம் கூறுகிருர், இன்னமும் தெளிவாகவே இதை வேறு ஓர் இடத்தில் காட்டி விடுகிருர். மதுரைக் காண்டத்தில் நான்கு பூதங்களையும் கூற வந்தவர் அரச பூதத்திற்கு அடுத்தாற் போல் வணிக பூதத்தைக் கூறுகிருர். இரு பூதங்களுக்கும் ஒரே ஒரு வேறு பாட்டைத்தான் கூறுகிருர். அரசபூதம் கிரீடத்துடன் காட்டப்பட்டுள்ளது. வணிக பூதம் கிரீடம் இல்லாமல் காட்டப்பட்டுள்ளது. வணிகர்களை முடிசூடா மன்னர்கள் என்று கூறுவதாகத்தான் எடுத்துக் கொள்ள வேண்டும்.

இப்படி அரசனை அச்சுறுத்தும் அளவில் வணிக குலம் வளர்ந்து விட்டது என்பதைக் காவியம் முழுவதும் இலை மறை காயாகச் சொல்லிச் செல்லுகிருர். இதனுல் இந்த இருபெரும் சக்திகளுக்கும் மோதல் ஏற்படுவது இயல்பு. ஆட்சி, சட்டம், சமுதாய நெறியின் பிரதிநிதி என்ற மரபு ஆகியவற்றின் துணை கொண்டு அரசன் வணிக குலத்தைப் பழி வாங்கினுன் என்பது கோவலனுடைய கதை, அவனுடைய முன் பிறப்புக் கதை ஆகியவை கூறுகின்றன. முற்பிறப்பிலும் இப்பிறப்பிலும் கொலை செய்யப்படுவது வணிகர்களே. முற்பிறப்பில் சங்கமன் என்ற வணிகன் எனில் இப்பிறப்பில் கோவலன் என்ற வணிகன். இரு வணிகர்களும் கொல்லப்படுவதும் அரசனுலேயே! ஊழ் வினையை வலியுறுத்த வந்த இளங்கோ இரு பிறப்பிலும் ஒரே குலமாக இருந்தது என்று காட்டியுள்ளார், என்ற அளவில்தான் இதை எடுத்துக் கொள்ள வேண்டும் என வாதிடலாம். அப்படியானுல் அவர் ஏன் வணிகக் குலத்தைத் தனது காப்பியத்தின் கருப்பொருளாகக் கொள்ள வேண்டும். வேறுஎந்தத் தொழில் துறையினரையும் எடுத்துக்

கொள்ளாமல் வணிகர்களை மட்டும்கொள் வானேன்?

இறுதியாகக் கண்ணகியின் சிலம்பில் மாணிக்கப் பரல்களும், பாண்டிய மன்ன னின் மனைவியின் சிலம்பில் முத்துப் பரல் களும் இருந்தன என்பதைச் சுட்டிக் காட்டி வணிகர் அரசனை விடச் செல் வத்தால் வளர்ந்து விட்டார்கள், அவர் கள் அரசனை விடச் சக்தி மிக்கவர்கள் எனக் காட்டுகிறார். அது மட்டுமா, முற் பிறப்பில் கொலை செய்யப்பட்ட வணிக னின் மனைவியான நீலியைச் சாபம் இடும் பெண்ணாக மட்டுமே படைத்துக் காட்டு கிறார். ஆனால் இப்பிறப்பில் கொலை செய் யப்படும் வணிகனின் மனைவியான கண் ணகியை வெறும் சாபமிடும் பெண்ணா கப் படைக்காமல்வணிக குலப் பிரதிநிதி யாகப் படைத்துத் தங்கள் குலத்தைப் பழிவாங்கும் அரசனையே வெல்லும் அள விற்கு, அவளைப் போரிடும் சக்தியாகப் படைத்து விட்டார். அரசனோடு மட்டும் நிற்காமல் அவ்வரசனுக்கு ஆதரவளித்த சமுதாயத்தையே சுட்டெரிக்கும் வீராங் கனையாகப் படைத்து விட்டார். தொழில் வளர்ச்சியால் சமுதாய மாற்றம் ஏற்படு கிறது என்பதைக் கண்ட இளங்கோவடி கள், அதைப் பிரதிபலிக்க கண்ணகியின் சிலம்பையே தனது காவியத்தின் பெய ருக்குக் காரணமாக்கினார்.

——

மேற்கோள் ஆதாரங்கள்

1. சிலப்பதிகாரம்—பதிகம் வரி 58-60
2. கழகத்தின் ஆயிரத்தெட்டாவது வெளியீட்டு விழாமலர் (1961) 'எந்தச் சிலம்பு' by டாக்டர் வ. சுப. மாணிக் கனார் பக்கம் 259
3. 'ஷ' கட்டுரை பகுதி II பக்கம் 260 & 261
4. ,, ,, பகுதி III பக்கம் 262
5. ,, ,, பகுதி IV பக்கம் 262
6. சிலம்பு - கொலைக்களக் காதை வரி 111
7. ,, ,, வரி 119 —> 122
8. 'எந்தக் சிலம்பு' கட்டுரை பகுதி V. பக்கம் 264
9. ,, .. IV பக்கம் 263
10. சிலம்பு - கொலைக் களக் காதை வரிகள் 27 —> 29
11. 'எந்தச் சிலம்பு' கட்டுரை பகுதி IV பக்கம் 262
12. ,, ,, ,, VI பக்கம் 265
13. சிலம்பு - கனாத்திறமுரைத்த காதை வரி 73
14. ,, ,, வரி 77-78
15. சிலம்பு - கொலைக்களக் காதை வரி 148
16. ,, காட்சிக் காதை வரி 69 - 73
17. ,, மங்கல வாழ்த்துப் பாடல் வரி 31-32
18. ,, மனையறம் படுத்த காதை வரி 1-2
19. ,, ,, ,, வரி 3 - 8
20. ,, ஊர்காண் காதை வரி 21
21. ,, கொலைக் களக் காதை வரி 44

பிற ஆதாரங்கள்

I தொ. மு. சி. ரகுநாதன் அவர்கள் நெல்லை நகர் இலக் கியக் கழகத்தில் பேசிய பேச்சு. (1962)

II 'வினைப்பயன்' கட்டுரை by கா. சுப்பிரமணியன் எம்.ஏ. பி.டி. [கோ. சுப்பிரமணிய பிள்ளை] மணிமலர்

வரலாறு
சமூகவியல்

சோழர் காலத்தில் கல்வி

லோகநாயகி நன்னித்தம்பி

மக்களை நல்ல குடிமக்கள் ஆக்கவும் வாழ்க்கையைச் செம்மையாக நடத்தவும் பயிற்றும் இன்றைய கல்வித் திட்டங்களு டன் இடைக்காலக் கல்வித் திட்டங்களை ஒப்பிட்டுப் பார்க்கும் பொழுது அவற்றில் அறிவு வளர்ச்சிக்கான கல்வியை விட ஒழுக்கம், சமயம் போன்றவற்றை வளர்க் கும்கல்வியேபெரிதும் போற்றப்பட்டு வந் துள்ளதைக் காணலாம்,

இந்தக் கல்வித் திட்டத்திற்கு உகந்த முறையில் கல்லூரிகளும், பள்ளிகளும் கோயில்களின் அல்லது மடங்களின்பகுதி களாக இணைந்து வளர்ந்தன. தனி ஆசிரி யர்களிடம் கல்விபயிலும்முறையும்இருந்து வந்தது. கோயில்களும், மடங்களும் அக் கால மக்களுக்குக் கல்வி பயிற்றுவிக்கும் பொறுப்பை ஏற்றதால் அரசாங்கம் இத் துறையில் அதிகம்ஈடுபடவில்லை. அரசாங் கமும், அரசர்களும் கிராமச் சபைகள் வாயிலாக இக் கோயில்களுக்கு நிலம் வழங்கி உதவினர். இச்சபைகளே கோயில்களையும், மடங்களையும் மேற் பார்வை செய்துவந்தன.

இவ்விடைக்கால மக்களிடையே எழு திப் படிக்கும் திறமை எவ்வளவு தூரம் பரவி இருந்தது என்பதை உறுதியாகக் கூறச் சான்றுகள் கிடைக்கவில்லை. ஆனால் அக்காலத்தில் பொறிக்கப்பட்ட நில தானம் போன்றவை பற்றிய கல்வெட்டுக் கள் பல கிடைப்பதால், இவை பொது மக் கள் படித்து அறிந்து கொள்வதற்காகவே பொறிக்கப்பட்டவை என்று தெரிகிறது. எனவே அவர்கள் இக்கல்வெட்டுக்கள் போன்றவற்றைப் படித்துத் தெரிந்து கொள்ளக்கூடிய ஒரு நிலையில் இருந்தனர் என்பது புலப்படுகிறது, மக்கள் பலர் கூடும் இடங்களில் பொறிக்கப்பட்ட இவை பெரும்பாலும் தமிழில் வடமொழிக் கலப்புடன் எழுதப்பட்டிருந்தன. பொது மக்கள் சுலபமாகப் புரிந்து கொள்ள வேண்டி இக் கல்வெட்டுக்களில் பல பேச்சு வழக்குச் சொற்கள் பயன்படுத்தப் பட்டுள்ளன.

கிராமச் சபைகளில் அங்கம் பெற வேறு பல தகுதிகளுடன்கல்வித் தகுதியும் பெற்றிருக்க வேண்டியிருந்தது. ஆனால் ஒரு சில வேளைகளில்

இத்தகுதி இல்லாதவர்களும்சபைகளிலும், நிர்வாகக்குழுக்களிலும் அங்கம் வகித்துள்ளனர் என்பது 'அறிவேன்' 'அறிவோம்' எனக் கல்வெட்டுக்களில் வரும் சொற்களால் அறியக்கிடக்கின்றது.[1] கல்வெட்டுக்களில் கையொப்பம் இட்டிருக்கும் பல பட்டர்கள், முதலிகள், உடையார்கள் போன்றோர் தாமே கல்வெட்டுக்களைப் படித்து அறிந்து கையெப்பம் இட முடியாத நிலையில்வேறுஒருவர்படிக்கக்கேட்டு அறிந்து, இவ்வாறு அறிவேன் அல்லது அறிவோம் எனச் சாட்சியாக ஒப்பம் இட்டுள்ளனர்.

இக்காலக் கல்வி நிலைகளை நான்கு வகையாகப் பிரிக்கலாம் (1) தொடக்க நிலைக் கல்வி (2) உயர் நிலைக்கல்வி (3) தொழில் துறைக்கல்வி (4) பொதுக் கல்வி.

தொடக்க நிலைக்கல்வி:

தொடக்கநிலைக் கல்வி பற்றிய கல்வெட்டுச் செய்திகள் மிகக் குறைவே. ஆனுல் பெரிய புராணம் போன்ற இலக்கியங்களில் இதுபற்றிய ஒரு சில உண்மைகள் வெளிப்படுத்தப் பட்டிருக்கின்றன. கணக்காயர்கள் நடாத்தி வந்த கிராமப் பள்ளிகள் சங்க காலம் முதலே இருந்து வந்துள்ளன. எனினும் புத்த, சமண சமயங்கள் தமிழ்நாட்டில் பரவிய காலம் முதல் பள்ளிக்கூடங்கள் நிறுவிக் கல்வி கற்பிக்கும் முறை அறிமுகப் படுத்தப் பட்டது. புத்த, சமணத் துறவிகள் வாழ்ந்த இடங்களைக் குறித்த பள்ளி என்ற சொல், பின், பல பொருள் வேறுபாடுகளைக் கொண்டு இன்றுவரை கல்வி பயிலும் நிலையத்தைக் குறிக்கும்ஒருசொல்லாகப் பயன் படுத்தப்பட்டு வருகிறது. தொடக்கநிலைக் கல்வி பயிற்றுவதில் சமண சமயத்திற்கு இருந்த செல்வாக்கை இன்றுவரை நம்மிடையே இருந்துவரும் ஒருசிலபழக்க வழக்கங்கள் எடுத்துக்காட்டி நிற்கின்றன. சான்ருகக் குழந்தைகளுக்குக் கல்விப் பயிற்சி தொடங்கி வைக்கும் சடங்கில் 'ஹரிநம சித்தம்' என்றதொடர் சொல்லப் பட்டு வந்தது. இத் தொடர் அருகக் கடவுளைக் குறிப்பதால் அதை மாற்றி இந்து சமயத்தினர் 'ஹரி ஓம் நமோம்' அல்லது 'ஓம் நமசிவாய சித்தம் நம' போன்ற தொடர்களைச் சொல்லி வருகின்ருர்கள்.

தம் சமயத்தைப் பரப்பும் நோக்கம் கொண்ட புத்த, சமண சமயத்தினர் வட மொழியில் நூல்கள் எழுதி அதே மொழியில் கல்வி பயிற்றுவித்த பிராமணர்கள் போல் அல்லாது பலநூல்களைத் தமிழ் மொழியிலேயே எழுதி வெளியிட்டனர். தக்க சான்றுகள் இல்லாததால், தொடக்க நிலைக் கல்வி தமிழிலும், வடமொழியிலும் கற்பிக்கப்பட்டது என ஊகிக்கவேண்டியுள்ளது. தொடக்க நிலைக் கல்வி பற்றிய செய்திகள் கிடைக்காதிருக்கக் காரணம் இந்நிலைக் கல்விக்கு அரசர்களும் மற்றவர்களும் நிலம் போன்றவற்றை வழங்கி உதவி செய்யாததாகஇருக்கலாம். சமண,புத்தமதங்களைத் தமிழ் நாட்டிலிருந்து வெளியேற்ற முயற்சி செய்த அரசர்களும், அரசாங்கத்தாரும் இந்து சமயவேதம் போன்றவற்றைப் பயிற்றுவித்து வந்த வடமொழிக் கல்வி நிலையங்களைப் போற்றி அவற்றிற்குப்பெருமளவில் உதவி நல்கி வந்தார்கள். உயர் நிலைக் கல்வி புகட்டி வந்த பிராமணரும் தொடக்க நிலைப் பள்ளிகளில் பாடம் கற்பிக்கவில்லை. வடமொழியில் உயர்தரக் கல்வி கற்றவர்கள் அரிதாக இருந்ததால் இவ்வகைக் கல்விக்குப் பெருமதிப்புக்கிட்டியது. எனவே இக்கல்வி பற்றிய கல்வெட்டுக்களும் அடிக்கடி பொறிக்கப்பட்டன. வடமொழிக் கல்வி சிறப்பாகப் பிராமணர்களுக்கே உரித்தானதாக இருந்ததால் வடமொழியும் தமி

ழுக்கு நிகரான அல்லது சுமிமை விட மேலான ஒரு நிலையை அடைந்திருந்தது.

தொடக்க நிலைக் கல்வியைக் குழந்தைகள் பெரும்பாலும் வீட்டிலேயோ அல்லது தனி ஆசிரியர்களிடமோ பெற்றுக்கொண்டனர். பல அடியார்களின் வாழ்க்கை பற்றிப் பேசும் பெரியபுராணம் குழந்தைகளின் தொடக்க நிலைக்கல்வி 5 வயது முதல் ஆரம்பமாகிறது[2] எனக்கூறுகிறது பிராமணக் குழந்தைகள் தம் ஏழாம் வயதில் உபநயனச் சடங்குடன் பிரமச்சாரிய விரதம் பூண்டு வேதக் கல்வியை தொடங்கினர். இந்த உபநயனச் சடங்கின் போது பெற்றோர் குருவிற்குப் பொன் நெல் போன்ற தானங்கள் பல கொடுப்பது பற்றிக் சீவக சிந்தாமணி கூறுகிறது.[3] அதே சீவக சிந்தாமணிப் பாடல், எழுதுவதற்குப் பயன்படுத்தப்பட்ட பொன்னோலை பற்றியும், பொன் எழுத்தாணி பற்றியும் பாடுகிறது. செல்வந்தர்கள் பொன்னோலை, பொன் எழுத்தாணி பயன்படுத்தியது போல் சாதாரண மக்கள் ஓலையும், எழுத்தாணியும் பயன்படுத்தியிருக்கலாம்.

வேதக் கல்வி பிராமணர்களுக்கு மட்டும் உரியதாக இருந்த பொழுதிலும் மற்ற வகுப்பினர் வேதக் கல்வி கற்கக் கூடாது என்ற கட்டுப்பாடு இருந்ததாகத் தெரியவில்லை. சத்திரிய குலத்தைச் சேர்ந்த அரசர்களும் வேதம் தெரிந்தவர்களாக உள்ளார்கள்.[4] ஆனால் ஒரு குறிப்பிட்ட வகுப்பைச் சேர்ந்தவர்கள் தம் வகுப்பிற்குரிய தொழிலைக் கற்க விரும்பினர்களே தவிர சமயக் கல்வியோ வேதக் கல்வியோ கற்கவிரும்பியதாகத் தெரியவில்லை.

தொடக்க நிலைப் பள்ளிகள் இருந்தன என்பதைக் கல்வெட்டுக்களிலிருந்தும், இலக்கியங்களிலிருந்தும் அறிந்துகொள்ள முடிகிறது. சிறுத் தொண்டர் பயின்ற கிராமப் பள்ளியைப் பெரிய புராணத்தில் பார்க்கின்றோம்.[5] இனும் பள்ளிகளில் கற்பித்த ஆசிரியர்களுக்கு சம்பள உதவிசெய்தது பற்றிக் கல்வெட்டுக்கள் குறிப்பிடுகின்றன. காலம் குறிப்பிடப்படாத கல்வெட்டு ஒன்று பணவவரத்தில் இருந்த இம் மாதிரியான இனும் பள்ளி பற்றிக் கூறுகிறது.[6] இப்பள்ளிகள் கிராமவாசிகளின் பொதுச்சொத்திலிருந்துகிடைக்கும் ஊதியத்திலிருந்து நடத்தப்பட்டு வந்திருக்கலாம். இப்பள்ளிகளில் கற்பித்த ஆசிரியர்களை 'வாத்தி' எனக் கல்வெட்டுக்கள் அழைக்கின்றன.[7]

உயர்நிலைக்கல்வி:

உயர்நிலைக் கல்வி தனி ஆசிரியர்களாலும் மடங்களிலும், கல்லூரிகளிலும் வழங்கப்பட்டன, தம் வீடுகளில் அல்லது வெளி இடங்களில் தனி முறையில் கல்வி பயிற்றுவித்து வந்த ஆசிரியர்களுக்கு அரசர்கள் நிலதானங்கள் கொடுத்து ஊக்கம் ஊட்டி வந்தனர். பட்டவிருத்தி, வேத விருத்தி போன்றவை இவ்வகுப்பைச் சேர்ந்தவையே. பட்டவிருத்தி என்பது வேதம் கற்பதற்கென மட்டும் வழங்கப்பட்டமானியம் அன்று. அவ்வேதத்தை இனுமாகக் கற்பித்தவர்களுக்கு வழங்கப்பட்டன.

இரண்டாம் ஆதித்தன் (கி. பி. 956–969) கல்வெட்டொன்று கும்பகோணத்தில்பிரபாகரம் கற்பிக்கக் கொடுக்கப்பட்ட பட்டவிருத்தி பற்றிக் குறிப்பிடுகிறது.[8] வியாகரண சாஸ்திரம் கற்பிக்கக் கொடுக்கப்பட்ட மானியம் பற்றி உத்தரமேரூர் கல்வெட்டிலிருந்து அறிகிறோம். இதற்கு வியாக்கிய விருத்தி என்று பெயர். ஆனியூர் மகாசபை வேதம், அஷ்டாத்யாயி போன்ற வேறுபல நூல்களையும் கற்பிக்க, பட்டவிருத்தி ஒன்று வழங்கியுள்ளது. இதே கல்வெட்டு இவற்றைக் கற்பிக்கும்

பட்டருக்குத் தேவையான தகுதிகள் பற்றி யும் கூறுகிறது.[9]

அப்பட்டர் (1) சாமவேதம் பயின்ற வர் ஒருவருக்குப் பிறந்தவராக இருக்க வேண்டும். இவ் வேதத்தைத் தவிர வேறு ஒரு வேதம் கற்றவராகஇருக்க வேண்டும்.

(2) அதே கிராமத்தவராக அல்லது வேறு ஒரு கிராமத்திலிருந்து வந்து குடி யேறியவராக இருக்க வேண்டும்.

(3) இரண்டு வேதங்களையும் கற்பிக் கக் கூடியவராக இருக்க வேண்டும்.

(4) இவற்றோடு வியாகரணம், 'அஷ் டாத்யாயி (பாணினியின் இலக்கணம்) போன்றவற்றையும் கற்பிக்கத் தெரிய வேண்டும்.

5) பாணினியத்தை உரையுடன் விளக்கிக் கற்பிக்கத் தெரிய வேண்டும்.

6) அலங்கார சாஸ்திரத்தை உரை யுடன் விளக்கிக் கற்பிக்கத் தெரிய வேண்டும்.

7) மீமாம்ச சாஸ்திரத்தில் 20 அத்தி யாயங்களையும் விளக்கத் தெரிய வேண்டும்.

8) நான்கு மாணவர்களைத் தன்னுடன் இருப்பித்துப் பாடம் கற்பிக்க வேண்டி அவர்களுக்கு ஒவ்வொரு நாளும் ஒரு வேளை உணவு நல்க வேண்டும்.

இவற்றைத்தவிரவேறுபலகல்வெட்டுக் களும் மீமாம்சம், வியாகரணம் போன்ற நூல் களைச் சிறப்பாகப் பயில்வதற்கு வழங்கப் பட்ட மானியங்கள் பற்றிப் பேசுகின்றன.

அக்ரஹாரம் பிரமதேயம் என்பது பிராமணர்களுக்கு மட்டுமெனக் கொடுக் கப்பட்ட கிராமங்கள் ஆகும். அவர்கள் அக்கிராமங்களிலிருந்து வரும் ஊதியத் தைக் கொண்டு வாழ்க்கை நடத்தி வந்தார்கள். கல்வியில் வல்ல இப் பிரா மணர்கள் இக்கிராமங்களை இனமாகப் பெற்ற பிராமணர்கள், மாணவர்களுக்கு கல்வி பயிற்றுவிக்கவும், மக்களிடையே சமயப், பண்பாட்டுக் கொள்கைகளைப் பரப்பவும் வேண்டி இருந்தது. வேதக் கல்வி பெற்ற இப் பிராமணர்கள் வாழ்ந்த இக்கிராமங்களை விரிவானமுறையில் அமை ந்த அரசாங்கக் குழுக்கள் பல நிர்வகித்து வந்தன. வாரியம் என அழைக்கப்பட்ட குழுக்களால் ஆன சபைகளே இக் கிரா மங்களின் நிர்வாகத்தில் தலைமை வகித்து வந்தன. இச்சபை அங்கத்தவர்கள் வாக்கு முறையில் தேர்ந்தெடுக்கப்பட்டு மூன்றாண்டு காலம் அங்கம் வகித்தனர். இக் கிராம சபையில் அங்கத்தவரா வதற்குக் கல்வித் தகுதி தேவையாக இருந் தது. சிறப்பாகச் சமய, சட்டக் கல்வி பெற்றவர்களாக இருக்க வேண்டும். கிராம சபை அங்கத்தவர் தகுதி பற்றிக் கூறும் 10ஆம் நூற்றாண்டு உத்தரமல்லூர் கல் வெட்டு ஒன்று[11] அங்கத்தவர் ஒருவர் தம் குடும்பால் அல்லது தொகுதியால் நியமிக்கப்பட வேண்டுமாயின் அவர் மந்தர பிராமணம் கற்றிருக்க வேண்டும், அல்லது ¼ பங்கு நிலத்திற்கு உரிமை உடையவராக இருந்தால் வேதங்களில் ஒன்றும், வாஷ்யங்களில் ஒன்றும் தெரிந்த வராக இருக்க வேண்டும் எனக் கூறு கிறது.

இக் கிராமங்களுக்கு வழங்கப்பட்ட மானியங்கள் பற்றிப் பேசும் கல்வெட்டுக் கள் அங்குச் சிறப்புக் கல்வியில் ஈடுபட்டி ருந்த பல அறிஞர்கள் பற்றியும் பேசுகின் றன. இப்பிராமணக் கிராமங்களில் கல்வி பெரும் பாலும் வடமொழியிலேயே இருந் தது. 308 பிராமண அறிஞர்கள் ஆராய்ச்

சியிலும், கல்வி பயிற்றுவிப்பதிலும் ஈடுபட ஒரு முழுக் கிராமம் அவர்களுக்கு வழங்கப்பட்டது. அவர்கள் வேதம், ஸ்மிர்திகள் போன்றவற்றைக் கற்பிக்கும், சதுர்வேதிகள், திரிவேதிகள், எனப்பெயர் பெற்ருர்கள்.[12] இதே போன்ற ஒரு கிராமம் 308 பிராமணர்களுக்கு வழங்கப் பட்டது என்பதை வேறு ஒரு கல்வெட்டுக் குறிப்பிடுகின்றது.[13]

மடங்களும் குகைகளும்:

உயர்நிலைக் கல்விபுகட்டி வந்த நிலையங்களுள் மடங்களும் இடம் பெற்றன. குகைகள் எனப்பெயர் பெற்ற மடங்கள் மூன்ரும் குலோத்துங்கன் காலம் முதல் காணப்படுகின்றன. குகை என்ற சொல்லுக்குப் பிங்கலந்தை நிகண்டு 'முனிவர் வாழ் இடம்' எனப்பொருள் தருகிறது, ஆனுல் மு. இராகவையங்கார் குகைகள் என்பவை பிராமணர் அல்லாத தவசியர் வாழ்ந்த மடங்கள் என்கிருர்.[14] இந்தக் குகைகளும் கோயில்களின் பகுதிகளாகவே இருந்தன. நிலதானங்களால் பண உதவி பெற்ற இக் குகைகள் கல்வி நிலையங்களாக மட்டுமல்லாமல் அடியார்களுக்கு அன்னதானம் செய்தும் யாத்திரியர்களுக்கு இருக்க இடம் கொடுத்தும் அரும்பணி புரிந்து வந்தன. சைவமடங்கள் சமயப் பண்பாட்டு வளர்ச்சியில் மட்டுமன்றிக் கோயில் நிர்வாகத்திலும் பெரும் பங்கு ஏற்று இயங்கி வந்தன.[15] புத்த மதத்தினரால் செல்வாக்குப் பெற்ற இம் மடங்கள் சோழர் கால இடைப்பகுதியில் (10ஆம் நூற்ருண்டளவில்) கோயில்களோடு இணைந்து வளர்ந்து வந்தன.

இங்கு இம் மடங்கள் கல்வி நிலையங்களாக எவ்வாறு இயங்கின என்பதை மட்டும் பார்ப்போம். கல்வெட்டுக்களிலும், இலக்கியங்களிலும் இடம பெறும் மடங்களும் குகைகளும் அரசர், கடவுளர், முனிவர்கள் போன்ரேர் பெயர்களைக் கொண்டு அமைந்துள்ளன.

சோழர் காலத்தில் தமிழ் நாட்டில் இருந்த மடங்கள்

இடம்	மாவட்டம்	அரசர்	காலம்	கல்வெட்டு		
திருப்புகலூர்	தஞ்சாவூர்	இராஜராஜன் II	—	167	1927-28	
திருவாரூர்	,,	,, III	1227 கி. பி.	497	1912	
கோவில்நடு	,,	,, III	1256 கி. பி.	194	1926	
வலிவலம்	,,	,,	—	116	1926	
கோவிலூர்	,,	,,	1258 கி. பி.	211	1908	
குற்றாலம்	,,	,,	1261 ,,	495	1907	
உத்தத்தூர்	திருச்சி	விக்கிரமசோழன்	1133 ,,	509	1912	
திருப்புறம்பியம்	,,	குலோத்துங்கன் III	1196 ,,	353	1927	
திருவாணைக்காவல்	,,	சோழர்	—	487, 585	584	1908
திருவாய்மூர்	,,	இராஜேந்திரன் III	—	604,619	1912	63
சிறுகாஞ்சி	செங்கல்பட்டு	இராஜராஜன் II	—	389	1919	

இடம்	மாவட்டம்	அரசர்	காலம்	கல்வெட்டு
திருவான்மியூர்	செங்கல்பட்டு	குலோத்துங்கன் III	1203 கி. பி.	303 | 1911
சோழமாதேவி	கோயம்புத்தூர்	சோழர்	—	284 | 1909
சிதம்பரம்	தென் ஆர்க்காடு	—	13 ஆம் நூற்ரு	805 | 1958-59
,,	,,	இராஜராஜன்	—	8 | 1935-36
பிரம்மதேசம்	வடஆர்க்காடு	இராஜாதிராஜன் I	1049 கி. பி.	251 | 1915
,,	,,	,,	1051 ,,	247 | 1915
திருவண்ணுமலை	,,	குலோத்துங்கன் III	1183 ,,	513 | 1913
குடிமியாமலை	புதுக்கோட்டை	சோழர்	—	221 புதுக் கோட்டை கல்வெட்டுக்கள்

சோழர்காலத்தில் தமிழ்நாட்டிலிருந்த குகைகள்

இடம்	மாவட்டம்	அரசர்	கல்வெட்டு
திருவிடைவாய்	தஞ்சாவூர்	இராஜேந்திரன் III	10 | 1918
சீர்காழி	,,	,,	10 | 1908
திருப்புகலூர்	,,	இராஜராஜன்	87 | 1927-28
திருமணஞ்சேரி	,,	,,	28 | 1914
முணியூர்	,,	,,	156 | 1911
குறுக்கை	திருச்சி	வீரதேவர்	233 | 1917
திருத்துறைப்பூண்டி	இராமநாதபுரம்	இராஜராஜன் III	471 | 1912
சதுர்வேதி மங்கலம்	,,	குலோத்துங்கன் (?)	311 | 1927-28

சைவ அடியார்களால் அமைக்கப்பட்ட மடங்கள் பல திருநாவுக்கரசர், ஞான சம்பந்தர் போன்ருேர் வரலாறு கூறும் பெரிய புராணத்தில் இடம் பெறுகின்றன, அப்பூதி அடிகள் திருநாவுக்கரசர் மீது தமக்கிருந்த அன்பின் மிகுதியால் அவர்பெயரில் ஒருமடத்தைஎழுப்பினுர்.[16] மதத் தலைவர்களாக விளங்கும் அப்பூதி அடிகள், ஞான சம்பந்தர், குங்கிலயக் கலையர் போன்ருேரையும் பெரிய புராணத்தில் பார்க்கின்ருேம்.

சோழர் காலத்தின் இறுதிப் பகுதியில் ஆண்டார் எம்பிரான், மெய்கண்டார் போன்ருேர் தலைமையில் சிவயோகிகளையும், மகேஸ்வரர்களையும் கொண்ட சைவ மடங்கள் எழுந்தன. இம்மடங்கள் அக்காலச் சமய வளர்ச்சிக்குப் பெரிதும் உதவின. [17] பல அறிஞர் இம் மடங்களில் சாஸ்திர ஆராய்ச்சி செய்து வந்தனர். இம் மடங்களில் வாழ்ந்து வந்த அடியார்கள் புராணங்களையும் வேறு சமய நூல்களையும் போதித்து வந்தார்கள். திருப்பதிகம் ஓதுதல், கற்பித்தல் போன்றவை நடந்து வந்தன.

கல்லூரிகள்:

நாளந்தா போன்ற கல்வி நிலையங்கள் பற்றிய முக்கியமான குறிப்புக்களை யாத்திரிகர்களும், பிரயாணிகளும், விட்டுச்

சென்றுள்ளனர். சோழர் காலக் கல்வி நிலையங்கள் பற்றிய பிரயாணக் குறிப்புக் கள் கிடையாவிட்டாலும் சோழர் காலக் கல்வெட்டுக்கள் இவற்றைப் பற்றிய பல அரிய செய்திகளை வழங்கி நிற்கின்றன. பலரும் அறிந்த எண்ணுயிரம், திருமுக் கூடல் போன்ற பெரிய கல்லூரிகளுடன் வேறு சில சிறிய கல்லூரிகள் பற்றிய குறிப் புக்களும் கிடைத்துள்ளன. இவற்றில் பெரும்பாலான கல்லூரிகள் கோவில்களைச் சார்ந்தவை. அரசர்களாலும் மற்றும் செல்வந்தர்களாலும் வழங்கப்பட்ட தானங்களாலேயே இக்கல்விக் கூடங்கள் நடாத்தப்பட்டு வந்தன. கல்லூரிப்படிப்பு மேற்கொண்ட மாணவர்களும், ஆசிரியர் களும் கல்லூரியிலேயே தங்கிக்கற்று வந்தனர்.

எண்ணுயிரம்:

எண்ணுயிரத்திலிருந்த வடமொழிக் கல்லூரி மாணவர்கள் தங்க விடுதியுடன் கட்டப்பட்ட ஒன்றுகும். முதலாம் இரா ஜேந்திரச் சோழனின் (கி.பி. 1018-1035) கல்வெட்டு ஒன்று இக்கல்லூரியின் அமைப்பு, ஆசிரியர், மாணவர் நிலை,கல்வி முறை போன்றவற்றை விரிவாக விளக்கு கிறது.

இராஜராஜச் சதுர்வேதி மங்கலக் கிராம சபையினர் இராஜராஜ விண்ண கரக் கோயில் இறைவனுக்கு இராஜராஜ னின் பெயரில் ஒரு மானியம் வழங்குகின் றனர். இம்மானியத்தினுல் பெற்ற 45 வேலி (ஏறக்குறைய 300 ஏக்கர்) நிலத் தைக் கொண்டு இக்கல்லூரியை நடத்தி வந்தனர். இந்நிலதானம் 340 மாணவர் களுக்கு இனமாகக் கல்வியும், தங்கும் இட மும் வழங்கிற்று, இம் மாணவர்கள் பயின்ற பாடத்தின் அடிப்படையில் அவர் எண்ணிக்கையைக் கீழ்வரும் பட்டியல் காட்டுகிறது.

பாடம்	இளம் மாணவர்கள்	முதுமாணவர்கள்	ஆசிரியர்
ரிக் வேதம்	75	—	3
யஜுர்	75	—	3
சண்டோகசாமம்	20	—	1
தலவக்கார சாமம்	20	—	1
வாஜசனியம்	20	—	1
அதர்வம்	10	—	1
பௌதாயனீயம்	10	—	1
கிருகியகல்பம் & கானம்	40	—	1
ரூபாவதாரம்	—	25	1
வியாகரணம்	—	35	1
பிரபாகரம்	—	10	1
வேதாந்தம்			

இக் கல்லூரியில் பயிற்றுவிக்கப்பட்ட பாடங்களுள் எல்லா வேதங்களும், ரிக் வேதத்திலிருந்து ஒரு சூத்திரமும் கற்பிக் கப்பட்டன. ரூபாவதாரத்தின் அடிப் படையில் வடமொழி இலக்கணம் பயிற்று விக்கப்பட்டது. பதினுன்கு ஆண் ஆசிரி

யர்கள் இருந்தார்கள். இளம் மாணவர்களாகிய 270 பேருக்கு நாளொன்றுக்கு 6 நாழி நெல் வழங்கப்பட்டது. முது மாணவர்கள் நாளொன்றுக்கு 1 குறுணி, 2 நாழி நெல் பெற்ருர்கள். இம் மாணவர்களை ஊக்கப்படுத்துவதற் பொருட்டு மேலும் ½ கழஞ்சு பொன் கொடுக்கப்பட்டது. ஆசிரியர்கள் பெற்ற சம்பளம் பற்றியும் இக் கல்வெட்டுக் கூறுகிறது. கீழ்வரும் பட்டியல்படி இவர்கள் நெல்லும், பொன்னும் பெற்ருர்கள்.

வேதாந்த ஆசிரியர் –
$1\frac{1}{3}$கலம் (ஒருநாளுக்கு)

மீமாம்சம்,
வியாகரணம் – ,, (,,)
கற்பித்த நம்பி
மற்றவர்கள் – 3 குறுணி அல்லது
$\frac{1}{4}$கலம். (ஒரு நாளுக்கு)

மாணவர்கள் போல் ஆசிரியர்களுக்கும் பொன் வழங்கப்பட்டது. வியாகரண ஆசிரியருக்கு 8 கழஞ்சும், மீமாம்சம் முழுமையும் கற்பித்த ஆசிரியர்களுக்கு 12 கழஞ்சும் வழங்கப்பட்டது. இவ்வாசிரியர்கள் பெற்ற பொன்னின் அளவு அவர்கள் செயத வேலையைப் பொறுத்து இருந்தது. அவர்கள் கற்பித்த ஒவ்வொரு அத்தியாயத்திற்கும் ஒவ்வொரு பொன் பெற்றனர். வேதாந்தம் கற்பித்த ஆசிரியர் இவ்வகை ஆதாயம் பெறக்கூடாது என்ற வழக்கமும், விதியும் இருந்ததால் அவருக்குப் பொன் வழங்கப் பெறவில்லை. இப்படிப் பாட அடிப்படையில் வழங்கிய நன்கொடைகள் ஒவ்வொரு பாடத்திற்கும் கொடுக்கப்பட்டிருந்த மதிப்பை அறிந்து கொள்ளவும் ஒரு வாய்ப்பைத் தந்து நிற்கிறது. வேதாந்த ஆசிரியருக்கும் ஒரு நாளைக்கான அதிகஅளவுநெல்கிடைத்தது. இராமானுஜ பாஷ்யத்திற்கு முன்னர் விசிஷ்டாத்துவித வேதாந்தம் கற்பிக்கப்பட்டு வந்ததால் இக் கல்லூரி ஒரு வைணவக் கல்லூரியாக இருந்திருக்கவேண்டுமென ஊகிக்கலாம். பிரபாகரமும், மீமாம்சமும் சிறப்பாகக் கற்றுக் கொடுக்கப்பட்டு வந்தன,[19] வேத ஆசிரியர்கள் வேதக் கல்வி புகட்டியதுடன் மட்டுமல்லாமல் கோயில்களில் புரோகிதர்கள் இல்லாத காலத்தில் பூசைகளும் மற்றும் பணிகளும் செய்து வந்தார்கள். மேலும் கோயில் நிர்வாகத்திலும், கணக்குப் பரிசோதகர்களாகவும், நிதிக்காப்பாளராகவும் பணிபுரிந்துள்ளனர்.[20]

திரிபுவனி:

இராஜாதிராஜனின் (கி. பி. 1048) முப்பதாம் ஆண்டுக் கல்வெட்டு ஒன்றின் மூலம் 260 மாணவர்களும், 13 ஆசிரியர்களும் கொண்ட மற்ருெரு வடமொழிக் கல்லூரி பாண்டிச்சேரிக்கு அருகில் உள்ள திரிபுவனியில் இருந்தது என்பது தெரிகிறது.[21] எண்ணுயிரத்தில் கற்பிக்கப்பட்ட பாடங்களுடன் மகாபாரதம், இராமாயணம், வியாகரணம், ரூபாவதாரம், வேதாந்தம், வைகாநஸ சாஸ்திரம் முதலியவையும் இங்குக் கற்பிக்கப்பட்டன. வைகாநஸ சாஸ்திரம் ஒரு பாடமாகக் கற்பிக்கப்படுவது பற்றிப்பேசும் முதல் கல்வெட்டு இதுவேயாகும். இக்கல்லூரி 72 வேலி நிலதானம் ஒன்றின் உதவியால் நடாத்தப்பட்டு வந்தது. இங்கு கற்பித்த ஆசிரியர்களுக்கு எண்ணுயிரத்தில் கற்பித்த ஆசிரியர்களுக்கு எண்ணுயிரத்தில் கற்பித்த ஆசிரியர்களை விட அதிக ஊதியம் கிடைத்தது. வேதாந்த ஆசிரியருக்கு $\frac{1}{6}$ கலம் நெல் கொடுக்கப்பட்டது. இக் கல்லூரி மாணவர்களுக்கும் நெல் கொடுக்கப்பட்டது. இக்கல்லூரி மாணவர்களும், ஆசிரியர்களும் கிராமசபை வாரியங்களில் பங்கு கொள்ளக்கூடாது என்ற அவ்வூர்ச் சபையின் முடிவையும் இக்கல்வெட்டுத் தெரிவிக்கின்றது.

திருமுக்கூடல்;

வீரராஜேந்திரனின்ஐந்தாம் ஆண்டுத் திருமுக்கூடல்கல்வெட்டொன்று[23]வைஷ்ய மாதவன் என்பவன் நிறுவிய கல்லூரி, விடுதி, ஆதுலசாலை (மருத்துவசாலை) முதலியவை பற்றிப் பேசுகின்றது. திருமுக்கூடல் கோயில் ஜனநாத மண்டபத்தில் அமைந்த இக்கல்லூரியில் வேதம் (ரிக் யஜுர்) சாஸ்திரம், இலக்கணம், ரூபாவதாரம் போன்ற பாடங்கள் கற்பிக்கப்பட்டன. அக்கல்லூரியில் பயின்ற மாணவர்கள் எண்ணிக்கை:—

	மாணவர்கள்	ஆசிரியர்
ரிக்வேதம்	10	1
யஜுர்	10	1
வியாகரணம் & ரூபாவதாரம்	20	1

அங்கு பயின்ற சத்திரர்களுக்கு (மாணவர்களுக்கு) பாய், சனிக்கிழமைகளில் எண்ணெய் தேய்த்துக்குளிப்பதற்கு எண்ணெய், விளக்குகளுக்கானஎண்ணெய், $1\frac{1}{2}$ நாழி நெல் அனைத்தும்கொடுக்கப்பட்டன. 10 மகா பஞ்சராத்திரியரும், 3 சிவ பிராமணர்களும், 5 வைகாசைரும் இக் கல்லூரியில் தம் சிறப்புப் பாடங்களையும், நூல்களையும் பயின்று வந்தனர். இதிலிருந்து மாணவர் தொகையை ஒருவாறு அறிந்து கொள்ள முடிகிறது. வேத ஆசிரியர்களுக்கு நாளொன்றுக்கு 1 பதக்கு நெல்லும் 1 ஆண்டிற்கு 4 தங்கக்காசுகளும் கொடுக்கப்பட்டன. வீர சோழன் எனப்பெயரிடப்பட்ட மருத்துவசாலையில் நோயாளிகளுக்கென 15 படுக்கைகள் கொடுக்கப்பட்டன, ஒரு மருத்துவரும், ஒரு சல்லியக் கிரியை பண்ணுவாரும். மருந்தும் எண்ணெயும் விநியோகம் செய்யும் 2 பணியாட்களும், 2 தாதியாரும் ஒரு பொதுப் பணியாளனும் மருத்துவ சாலையில் வைக்கப்பட்டிருந்த மருந்துகளின் பெயர்ப்பட்டியலையும் கொண்டுள்ளது.

திருவொற்றியூர் கல்லூரி:

இத் திருவொற்றியூர்க்கல்லூரி 12ஆம் நூற்றாண்டின் இறுதியில்நிறுவப்பட்டது.[23] செங்கல்பட்டு மாவட்டத்திருவொற்றியூர்க் கோவிலுடன் இணைந்திருந்த இக் கல்லூரி ஒரு இலக்கணக் கல்லூரியாகத் திகழ்ந்தது. எனவே தான் இதை இலக்கணம் கற்பிக்கப்படும் இடம் எனப் பொருள்பட வடமொழியில் ''வியாகரண தான வியாக்யான மண்டபம்'' என அழைத்தனர். இத்திருவொற்றியூர்க் கோவிலிலேயே சிவபெருமான் பாணினிக்கு இலக்கணம் கற்றுக்கொடுத்தார் எனவும் பழைய கர்ணபரம்பரைக்கதைகள் கூறுகின்றன. நெல்லூர் சிற்றரசரின் அதிகாரி ஒருவன் இக் கல்லூரியை நிறுவிக் குலோத்துங்கன் காவனூர்என்ற கிராமத்தை மானியமாகக் கொடுத்தான். அக் காலத்தில் ஆண்டு வந்த மூன்றாம் குலோத்துங்கன் அந் நிலத்தை வரியிலி நிலமாக்கினான். பின்னர் பொறிக்கப்பட்ட கல்வெட்டுக்கள் பல இக்கோவிலுக்குப் பிறர் வழங்கிய மானியங்களையும், கொடைகளையும் குறிப்பிடுகின்றன. இக்கல்லூரி எண்ணூயிரத்தை விடப் பெரியது எனக் கூறப்படுகிறது. இக் கல்லூரியில் சோமசித்தாந்தம், பாணினியம், வியாகரணம் போன்ற பாடல்கள் கற்பிக்கப்பட்டன.

இப்பெரிய கல்லூரிகளைத் தவிர கோயில்களைச் சார்ந்த பலபள்ளிகள், கல்லூரிகள் பற்றிய குறிப்புக்களைக் கல்வெட்டுக்கள் தந்து நிற்கின்றன. கும்பகோணம் நாகேஸ்வரர் கோயிலைச் சேர்ந்த பள்ளி ஒன்று மீமாம்சத்தையும் வேறு சில பாடங்களையும் கற்பித்தது. இதே போன்று சித்

தேஸ்வரர் கோயிலிலும், கிரியா சக்தி கோயிலிலும் பள்ளிகள் இருந்தன, பல்லவர் காலத்தில் தலைசிறந்த கழகமாக விளங்கிய காஞ்சிக் கழகம் சோழர் காலத்தில் தொடர்ந்து வடமொழிக் கல்வி பயிலும் இடமாகவும், சமய ஆய்வும், ஆராய்ச்சியும், பேச்சுக்களும், கலந்துரையாடல்களும் நிகழ்ந்த இடமாகவும் விளங்கியது.[24]

சாலையும் சத்திரமும்:

இராஜராஜச் சோழனின் மெய்க்கீர்த்தியில் இடம்பெறும் 'காந்தளூர்ச்சாலை கலமறுத்த' என்ற தொடரில் உள்ளசாலை என்ற சொல்லின் பொருள் பற்றிப் பல மாறுபட்ட கருத்துக்கள் இருந்து வருகின்றன. இந்தக் காந்தளூர்ச் சாலையைத் தவிர கன்னியாகுமரியில் ஸ்ரீவல்லபப் பெருஞ்சாலையும், மின்சிறைக்கருகில் உள்ள பார்த்திகேஸ்வரபுரம் சாலையும் இருந்தன. சாலை என்ற சொல்லும் பல பொருள் மாறுபாடுகளை அடைந்துள்ளது.[25] சாலைகள் கோயில்களைச் சார்ந்திருந்தால் அவை பெரும்பாலும் பொது இனும் கல்விச்சாலைகளுக்கான அன்னதானச் சாலைகளையே குறித்தன. சோழர் கல்வெட்டுக்களை முறையாக ஆராய்வதற்கு முதன் முதலில் முயற்சி செய்தவர்கள் டாக்டர் ஹுல்ட்சும் திரு. வெங்கையா அவர்களும் ஆவர். இவர்கள் 'காந்தளூர்ச்சாலை கலமறுத்த' என்ற தொடருக்கு மூன்று முறை வேறு வேறு முறைகளில் உரை வகுத்துள்ளார்கள். முதல் முறை 'அரசர் மணி போன்ற ஒரு மண்டபத்தைக் காந்தளூரில் நிறுவியதில் மன மகிழ்ந்தான்' என உரை கூறினர்,[26] பின்னர் திருத்தி மன்னன் காந்தளூர் கப்பல்களை அறுப்பதில் மகிழ்ந்தான் எனவும்[27] இறுதியாக மன்னன் காந்தளூர் என்ற நெடுஞ்சாலையில் கப்பல்களை அழித்ததில் மகிழ்ந்தான் எனவும் மாற்றி அமைக்கப்பட்டது.[28] ஆனால் கோபிநாதராவ் அவர்கள் சாலை என்பது அன்னசாலை என்றும் காந்தளூர் கலமறுத்த என்ற தொடருக்கு மன்னன் காந்தளூர் அன்னசாலையில் உணவு அளிப்பதை நிறுத்தினான் எனவும் பொருள் கூறியுள்ளார்.[29] இராஜராஜன் தான் கைப்பற்றிய முதல் நாடுகளில் உள்ள ஊர்கள் போன்றவற்றிற்குத் தன் பெயரிட்டு அழைப்பதை விரும்பினான். எனவே முன்னர் இருந்த ஸ்ரீவல்லபப் பெருஞ்சாலையையே இராஜராஜப் பெருஞ்சாலை எனப்பெயர் மாற்றி அமைத்தனன் என்றும் கூறுவர்.[30] எனவே சேர அரசனின் பெயரில் இருந்த அன்ன சத்திரத்தை மாற்றித் தன் பெயரில் அமைத்ததையே இம் மெய்க்கீர்த்தித் தொடர் விளக்குகிறது என்பர். தேசிக விநாயகம்பிள்ளை அவர்கள் 'அன்னசத்திரத்தில் கொடுக்கப்பட்ட உணவின் அளவு மறுதிட்டமிடப்பட்டது அல்லது ஒழுங்குபடுத்தப்பட்டது என்பதே அதன் பொருள் என்று தெரிவித்துள்ளார்.

கே, வி. சுப்பிரமணிய ஐயர் கருத்து என்னவெனில் 'சாலை', 'கலம்' என்ற சொற்கள் அன்னசாலையையும், கப்பலையும் குறித்தாலும் இவை இங்கு அன்னசாலையைக் குறிக்கின்றன என்று கொள்வது பொறுத்தமில்லை என்கிறார். ஏனெனில் இராஜராஜனின் ஒரு சிறந்த போர் வெற்றியைச் சேரனின் அன்னசாலைகளை அழித்த ஓர் அற்பச் செயலாக்கிவிடும். இச் செயலைத் தனக்கு ஒரு பெரிய வெற்றியெனக் கருதியே அதை பல முறை தன் மெய்க்கீர்த்தியிலே கூறியிருக்கவேண்டும். பிற்கூறிய அற்பச் செயலெனில் அதைத் தன் மெய்க்கீர்த்தியில் கூறியிருக்கமாட்டான்.[31]

டி. என். சுப்பிரமணியம் அவர்கள் காந்தளூர்ச்சாலை என்பது உயர்நிலையில்

அமைந்த ஒரு கல்வி நிலையம் எனவும் கலம் அறுத்த' என்பது படையுடன் இந்த நிலையத்தை எதிர்த்துப் பெற்ற வெற்றி என்றும் பொருள் காண்கிறார். இராஜ ராஜன் சோழ அரசை விரிவிக்கும் எண்ணம் கொண்டு தனது கொள்கைகளைச் செயல்படுத்தத் தொடங்கும் பொழுதே இச் சாலையைச் சேர்ந்தவர்கள் தன் இவ் விரிவு படுத்தும் செயலுக்கு எதிராக இருப்பர் எனக்கருதி அவர்களை முதலிலேயே தன் ஆதிக்கத்தின் கீழ்க்கொண்டு வந்தான். சாலைகள் தனி முறையில் தம் சொந்தப் பணத்தில் இயங்கி வந்ததால் அவை சுலபமாக இராஜராஜன் ஆதிக்கத்திற்குள் அடங்காமல் தம் சொந்தப் படையுடன் எதிர்த்தன. எனவே இராஜராஜன் தன் படையைப் பயன்படுத்தவேண்டியதாயிற்று[32]

பார்த்திவசேகரபுரச் சாலைக்கு மேற்கோளாக அமைந்த காந்தளூர்ச்சாலையும் இராஜராஜனால் கவரப்பட்டது. இராஜராஜனின் மேற்பார்வையில் அதன் படைபலம் குறைக்கப்பட்டது. இச்செயலைப் பற்றியே மெய்க்கீர்த்திகள் பேசுகின்றன என்பதும் சுப்பிரமணியம் அவர்களது நம்பிக்கை.[33] பெரும்பாலான சாலைகள் விடுதிகளாகவே இருந்தன. அவற்றில் வாழ்ந்து வந்த மாணவர்கள் சட்டர், சத்திரர், சரணத்தார் அல்லது பட்டர் என அழைக்கப்பட்டனர். 'சட்டர்' என்பது மாணவர் எனப் பொருள்படும் 'சாத்திரர்' என்ற வடமொழிச் சொல்லிலிருந்து பெறப்பட்டது. இச் சொல் தமிழில் விரிவடைந்து ஆசிரியரையும் குறிக்கிறது. இச் சட்டர்கள் வேதத்தைப் படித்துப்பாராயணம் பண்ணுவதுடன் அதைக் கற்பிக்கவும் வேண்டும்.

சாலையைப் பற்றிய முதற்குறிப்பு கன்னியாகுமரியில் ஸ்ரீமாற ஸ்ரீவல்லபப் பாண்டியனால் (கி. பி. 835-862) நிறுவப்பட்ட ஸ்ரீவல்லபப் பெருஞ்சாலை பற்றியதே யாகும். இச்சாலை பிராமண மாணவர்களுக்கு மட்டுமே இருந்தது. ஹுசூர் கல்வெட்டு, இச்சாலை காந்தளூர்ச் சாலையைப்பின்பற்றியே அமைக்கப்பட்டது எனக்கூறுகிறது.[34] காந்தளூர்ச்சாலை வேநாட்டு ஆய் அரசனான கருணன்தடக்கனால் கி. பி. 866ஆம் ஆண்டில் நிறுவப்பட்டது. இச்சாலையில் 95 கலம் நெல்லில் பாவிளிய சரணர்க்கு 75 கலமும் தைத்திரிய சரணக்கு 36 கலமும், தலவக்கார சரணர்க்கு 14 கலமும் கொடுக்கப்பட்டது, இச்சாலைக்குள் புகச் சிறப்புத் தகுதிகள் பல பெற்றிருக்க வேண்டியிருந்தது. சட்டர்கள் மூன்று துறைகளில் திறமை உடையவர்களாக இருக்கவேண்டியிருந்தது. வேதத்தோடு, மீமாம்சம், வியாகரணம், பௌரோரித்தியம் முதலியவற்றை அறிந்திருக்கவேண்டியிருந்தது. இது தனி உரிமை பெற்ற ஒரு சாலையாகச் சட்டங்களாலேயே நிர்வகிக்கப்பட்டு வந்தது. சட்டர்கள், மாணவர்களை மட்டும் அல்லாது, ஆசிரியர்களையும் குறிக்கும் என்பதைக் காவிரிப்பாக்கத்துக் கல்வெட்டொன்றும் உறுதிப்படுத்துகிறது.[35] காந்தளூர்ச் சாலையும், பார்த்திகேஸ்வரபுரச் சாலையும் உயர்நிலைக் கல்வி நல்கியதுடன் அரசியல், இராணுவப் பயிற்சியும் பயிற்றுவித்து வந்தன.

தொழிற்றுறைக் கல்வி:

இளைஞர்களுக்குத் தொழிற் துறைக்கல்வி சாதி அடிப்படையில் வழங்கப்பட்டது. சமுதாயத்தில் அவரவர் ஆற்றும் கடமைக்கு உகந்த முறையில் தொழிற்கல்வி பயிற்றுவிக்கப்பட்ட பொழுதிலும் உயர் சாதியினர் அனைவருக்கும் வேதக் கல்வி புகட்டப்பட்டது. ஒரு குறிப்பிட்ட சாதியைச் சேர்ந்த ஒருவன் அச் சாதிக்கென

இருந்ததொழிலைத்தான் செய்யவேண்டும், என்ற நியதி இருந்ததாகத் தெரியவில்லை. ஏனெனில் படைத்தலைவர்களாகவும்,வணிகத்தில் ஈடுபட்டிருந்தவர்களாகவும் பிராமணர்களைப் பார்க்கிறோம்.[37] மருத்துவர், பொற்கொல்லர்,முடிதிருத்துவோர் போன்றோர் இராணுவத்தில் பங்கெடுப்பதையும் காண்கிறோம்.[38] ஒவ்வொரு சாதித்தொழிலையும் மேற்கொள்ள பெற்றஒவ்வொருவரும் பயிற்சி பற்றிய குறிப்புகள் இலக்கியவாயிலாகக் கிடைக்கின்றன. பிராமணர்கள் போல் இளவரசர்களும் வேதக்கல்விபெற்றனர். தமிழ், வடமொழிப் பயிற்சி இவர்களுக்கிருந்தது.[39] இளவரசர்கள் பல துறைகளில் பயிற்சி பெற வேண்டியிருந்தது. கலைகளிலும், சாஸ்திரங்களிலும் வல்லவர்களாய் இருந்தார்கள். இராஜேந்திர சோழனுக்கிருந்த 'பண்டிதர்' என்ற பட்டமே அவன் அறிவுத் திறமையை விளக்கி நிற்கிறது. ஜெயங்கொண்டார் (11 ஆம் நூற்றாண்டு) முதலாம் குலோத்துங்க சோழன் இயற்றியஇசைநூல்பாணர்களால் விரும்பிப் பாடப்பட்டது எனக் குறிப்பிடுகிறார். திருவிசைப்பா ஆசிரியரான கண்டராதித்தர் தமிழ் இலக்கியத்திற்கும், சைவ சமயத்திற்கும் பெரும் தொண்டு ஆற்றியுள்ளார். ஒவ்வொரு அரசர்க்கும் ஒரு இராஜகுரு இருந்தார். சைவத்தில் ஆழமான பற்று உடையவர்களாக இருந்த அவர்களுக்கு இராஜகுருக்களே கல்வியைத் தொடங்கி வைத்தார்கள். இவர்கள் இவ் அரசர்க்கு வேத நூல்களையும் மற்றும் இலக்கியங்களையும், சாஸ்திரங்களையும் கற்பித்தனர். இவ் இளவரசர்களும் படைப்பயிற்சியும், குதிரை ஏற்றம், யானை ஏற்றம், வில் வித்தை போன்றவையும் பயிற்றப்பட்டன.[41]

அரச சபையில் இவ்விராஜ குருக்களுக்குப் பெரும் மதிப்பும் ஆதரவும் இருந்து வந்தது. இவர்களே இளவரசர்களுக்குப் பட்டம் சூட்டினர்.[42] முதலாம் இராஜராஜனின் குருவாகிய ஈசான சிவன் இராஜேந்திரனின் குரு சர்வ சிவன் போன்றோர் இவ்வரசர்கள் கல்வெட்டுக்களில் சிறப்பிடம் பெறுகிறார்கள்.

இரண்டாம் இராஜராஜன் எழுப்பிய தாராபுரம் இராஜராஜேஸ்வரர் கோயிலில் பல ஆச்சாரியர்கள் சிலைகளும் எழுப்பட்டுள்ளன. இச் சிலைகளில் சில இராஜ குருக்கள் சிலைகளாக இருக்கலாம். சோழ அரசர்களுக்கும், வடநாட்டிற்கும் இருந்த தொடர்பை இவ்விராஜகுருக்களுக்கு இருந்த பெயர்கள் புலப்படுத்தி நிற்கின்றன. முதலாம் இராஜேந்திரன் வடஇந்தியாவிலிருந்து இவ்வாச்சாரியர்களைக் கொண்டு வந்து தமிழ்நாட்டில் குடியேற்றியதாக அறிகிறோம்.[43] சோழர்கள் இராஜகுருக்கள் கோளகி மடத்தைச் சேர்ந்த சைவ ஆசிரியர் என்பதைச் 'சிவ' என்றும் 'சம்பு' என்றும் முடியும் அவர்கள் பெயர்கள் காட்டி நிற்கின்றன. தமிழ்ச்சோழர் காலத்தில் காலச்சூரியர், காகத்தியர் மாளுவர், தெலுங்குச்சோழர் போன்றோர்க்கு கோளகி மடத்தாரே தீக்ஷ குருக்களாய் இருந்தனர். எனவே சோழர்க்கும் கோளகி மடத்தினரே இராஜகுருக்களாய் இருந்தனர் என்று கொள்ளலாம்[44]

ஆச்சாரிய போகம் என அழைக்கப்பட்ட நிலதானங்கள் இக்குருக்களுக்குக் கொடுக்கப்பட்டன.[45] குருக்களும் கோயில்களுக்குப் பல நன்கொடைகள் கொடுத்தனர்.[46] இவர்கள் சமயச் சார்பான அலுவல்களில் அரசர்களுக்கு ஆலோசனை கூறி வந்ததோடு கோயில் நிர்வாகத்திலும் உதவினர். தன்குருவின் ஆலோசனைப்படி முதலாம் குலோத்துங்கன் 108 சதுர்வேதி பட்டர்க்கு ஒரு பிரமதேயத்தை வழங்கினான்.[47] மூன்றாம் குலோத்துங்கன் சுவாமி தேவர் என்ற

தனது இராஜகுருவின் ஆலோசனைப்படி, திருக்கடையூர்க் கோயில் நிர்வாகிகளை மாற்றி அமைத்தான்.[48] சமயத்துறையிலும், கோயில் நிர்வாகத்திலும் இவ்விராஜகுருக்களுக்குச் செல்வாக்கு இருந்த பொழுதிலும் பண்டைய நாட்கள் போல் அவர்கள் அரசாங்கத்தில் பங்கு எடுத்துக் கொண்டதாகத் தெரியவில்லை.

இவ்வாச்சாரியரும் இராஜகுருக்களும் வேதங்களிலும், உபநிடதங்களிலும், வித்யங்களிலும் வல்லவர்களாக இருந்ததோடு பல நூல்களின் ஆசிரியர்களாகவும் திகழ்ந்தார்கள். சோமேஸ்வரர் என்ற ஈஸ்வரசிவன், சித்தாந்த இரத்னகரத்தையும், ஈசான சிவன் என்பவர் சிந்தாந்த சாரத்தையும் எழுதி வெளியிட்டிருந்தனர்.

வேத, வடமொழிக் கல்வியின் நிலை மிகவும் உயர்ந்த நிலையில் இருந்ததாகவும், பிராமணர்களே இக் கல்வியில் அதிகம் ஈடுபட்டிருந்ததாகவும் பார்த்தோம். பிராமணர் அனைவரும் இவ்வகைக் கல்வியைப்பெற்ற பொழுதிலும், புரோகிதர்களாக இருக்க விரும்பியவர்களே இக் கல்வியை முறையாகப் பெற்று வந்தனர். வணிகம், அரசியல் போன்ற வேறு தொழில்களில் ஈடுபட்டவர்கள் அவ்வத் தொழிலுக்கு வேண்டிய பயிற்சியைப் பெறவே விரும்பினர்.

வணிக, வேளாளர், தொழிலாளர் வகுப்பினர் பெற்ற பயிற்சி பற்றிய குறிப்புக்கள் மிகச் சிலவே கிடைத்துள்ளன. ஆனால் சோழர் காலத்து அழகியகோவில்களையும் சிலைகளையும், கட்டடங்களையும் எழுப்பிய சிற்பிகளும், கட்டடக் கலைஞரும் மற்றும் நெசவாளர் போன்றோரும்அரசாங்கத்திடமிருந்து பெற்ற நில, வீட்டு மானியங்களுடன் தங்கள் கலைகளை நன்கு வளர்த்து வந்தனர். இவர்கள் தம் பயிற்சியைப் பெரும்பாலும் வீட்டிலும், இக்கலைகளில் வல்லுனர் வீட்டிலும் பெற்றிருக்க வேண்டும். பாரம்பரிய முறையில் சாதிவிதிகளைத் தழுவி இக்கலைகள் இவர்களுக்குப் புகட்டப்பட்டிருக்க வேண்டும். இத் தொழில்களில் பல, பரம்பரையாகத் தொடர்ந்து நடாத்தப்பட்டு வந்ததால் தகப்பன் மகனுக்குப்பயிற்றுவிக்கும்முறையில் இக்கலைகள் வளர்ந்தன. வேடர் குலத்தைச் சேர்ந்த கண்ணப்பர்வேட்டை ஆடும் கலையை அதில்வல்ல தலைவன் ஒருவனிடம் பயில்வதாகப் பெரிய புராணம் காட்டுகிறது. அவருடைய தந்தையார் பல சடங்குகளுக்கிடையில் இவ்வித்தை கற்பிக்க மகனுக்குப் பயிற்சி தொடங்கி வைக்கிறார்.[49] ஏனாதி நாயனார்அரசர்களுக்குப் படைப்பயிற்சி வழங்குவதையும் பெரிய புராணத்திலேயே பார்க்கிறோம்.[50] கல்வெட்டுக்களில் குறிக்கப்படும் வாணிகர் குழுக்கள் தம் அங்கத்தவர்களுக்கு எவ்வகைப் பயிற்சியும் அளித்ததாகத் தெரியவில்லை. ஆனால் இராமயணம் போன்ற இலக்கியங்கள், கழகங்கள் கலைகள் பயிற்றுவித்ததைக் கூறுகின்றன.[51]

மருத்துவர்கள் பெற்ற கல்விப் பயிற்சி பற்றிய நேரடிச் சான்றுகள் கிடைக்காவிட்டாலும் அக்காலத்தில் இருந்தமருத்துவர், சல்லியக்காரர், தாதியர் போன்றவர்களைப் பார்க்குமளவில் இத்துறை எவ்வளவுமேம்பட்டிருந்திருக்க வேண்டும் என்பது தெரிகிறது.[52] பாம்புக்கடி வைத்தியம் போன்ற துறையில் சிறப்பாகப்பயிற்சிபெற்ற வைத்தியர்களும் இருந்திருக்கின்றார்கள். உத்தரமல்லூர்க் கல்வெட்டுஇவ்வகைமருத்துவர்களுக்குக் கொடுக்கப்பட்ட விஷஹர போகம் பற்றிக்கூறுகிறது.[53] வைத்திய போகங்களையும் மருத்துவர் பெற்று வந்தனர்.[54] சிறுத்தொண்டர் போன்ற அடியார்கள் படைத்தலைவர்களாக இருந்த பொழுதிலும் மாமாத்திரர் குலத்தைச் சேர்ந்தவராகையால் ஆயுர்வேதத்திலும்[55]

ஊர்க்கல்வெட்டுக்கள் நூல் நிலையங்கள் பற்றிய பல செய்திகளைக் கூறுகின்றன. பெரும்பாலும் நூல் நிலையங்கள் மடங்களிலும், கோயில்களிலுமே இடம் பெற்றுள்ளன. இவ்வழக்கம் வேறுசில நாடுகளிலும் இருந்துள்ளது.

மேற்கோள்களும் ஆதாரங்களும்

1. தென்னிந்தியச் சாஸனங்கள், பாகம் 8, 336, 591
2. சேக்கிழார்-பெரிய புராணம். தடுத்தாட்கொண்ட புராணம், புாடல் 5
   சண்டேஸ்வர புராணம், பாடல் 3
   சிறுத்தொண்டர் „ பாடல் 22
3. திருத்தக்க தேவர் - சீவக சிந்தாமணி. பாடல் 369.
4. ஜெயங்கொண்டார் - கலிங்கத்துப் பரணி, பாடல் 243
5. சேக்கிழார் - பெரிய புராணம், சிறுத்தொண்டர் புராணம பாடல் 22
6. 323 of 1917
7. 17 of 1920
8. தென்னிந்தியச் சாஸனங்கள், பாகம் 3. 200.
9. 76 of 1932
10. 233 of 1911, 18 of 1898
11. 423 of 1906-7
12. தென்னிந்தியச் சாஸனங்கள், பாகம் 2, பிரிவு 5. 99
13. 7 of 1912
14. மு. இராவகையங்கார்- தமிழ்க்கவிச்சரிதம் பக்கம்192.
15. 101, 121 of 1925
16. சேக்கிழார் - பெரிய புராணம், அப்பூதி அடிகள் புராணம், பாடல் 1785
17. 584 of 1908.
18. 333 of 1917 .
19. தென்னிந்தியச் சாஸனங்கள் பாகம் 3 பக்கம் 264
20. „ „ „ 2, 109, 181 of1912
21. 176 of 1919
22. 182 of 1915
23. 202 of 1912
24. சேக்கிழார் - பெரிய புராணம், சாக்கிய நாயனார், புராணம், பாடல் 3; 240 of 1930-31
25. தென்னிந்தியச் சாஸனங்கள், பாகம் 1, 146; பாகம் 2, பக்கம் 241
26. தென்னிந்தியச் சாஸனங்கள், பாகம் I பக்கம் 65
27. „ „ „ II „ 35, 47
28. „ „ „ „ 241; 250
29. Travancore Archaeological Survey „ „ V. 2, pt I pp3-4
30. „ „ V. 3, pp. 87-158
31. Epigraphica India V. 22 pt VI pp 224-225
32. தென்னிந்தியக் கோயில் சாஸனங்கள் பாகம் 3 பிரிவு 2 பக்கம் 11
33. „ „ „ „ „
34. Epigraphica India Volume pp 274-275
35. தென்னிந்தியச் சாஸனங்கள், பாகம் 12. 79
36. Archaeological Report on Epigrapay1916pt II Para 8
37. தென்னிந்தியச் சாஸனங்கள், பாகம் II, 139; 119 of 1913. 343 of 1917
38. சேக்கிழார் - பெரிய புராணம், சிறுத்தொண்டர் புராணம், பாடம் 3- Ep. Carnatica III 98
39. ஜெயங்கொண்டார் - கலிங்கத்துப் பரணி, 11; பெரிய புராணம் ஐயடிகள் காடர்கோன், பாடல் 4048
40. „ „ „ 13, 54
41. ஜெயங்கொண்டார் — கலிங்கத்துப் பரணி, பாடல்243 245, 246-8. திருத்தக்கதேவர் — சீவக சிந்தாமணி நாமகள் இலம்பகம், பாடல் 370.

42. தென்னிந்தியச் சாசனங்கள், பாகம் 2, 1007, 190 of 1907.

43. சிந்தாந்த சாராவளி — திரிலோசன சிவாச்சாரியர்.

44. மா. இராசமணிக்கம் — சைவசமய வளர்ச்சி பக்கம் 226,

45. தென்னிந்திய சாஸனங்கள் — பாகம் II பிரிவு 1, 20

46. ,, ,, — ,, ,, பிரிவு 4. 90

47. 301 of 1907

48. 40 of 1906

49. சேக்கிழார் - பெரிய புராணம், கண்ணப்பர் புராணம் பாடல் 30, 32, 528

50. சேக்கிழார் — பெரிய புராணம், ஏனுதி நாயனுர் ,, பாடல் 610

51. கம்பர் — இராமயணம், நாட்டுப்படலம், பாடல் 48

52. 249 of 1923, 182 of 1915

53. 36 of1898, தென்னிந்தியச்சாஸனங்கள்.பாகம்III177

54. 330 of 1952-53

55. சேக்கிழார் — பெரியபுராணம், சிறுத்தொண்டர் புராணம், பாடல் 3.

56. மாமாத்திரர் — இராஜமாணிக்கம் அவர்கள் மாமாத்திரர் என்போர் அரசர்களுக்கு போர் போன்ற பொருள்கள் பற்றி ஆலோசர்களாக இருந்தவர்கள் என்கிறுர் அவர்கள் நல்ல தேர்ச்சி பெற்ற வீரர்களாகவும்,பல கலைகளில் வல்லவராகவும் இருந்தனர். மனு, அவர்கள் உயர் குலத்தைச் சேர்ந்தோர் எனக் கூறுகிறுர். C. K. சுப்பிரமணியம் — திருத்தொண்ட ர் புராணம், பாகம் 6, பக்கம் 371

57. தென்னிந்தியச் சாஸனங்கள் பாகம் 5, 1358; 120 of 1925.

58. தென்னிந்கியச் சாசனங்கள் பாகம் 5, 420. 421; பாகம் 8, 749

59. ,, ,, ,, 4, 508

60. 414 of 1908, 454 of 1905.

61. தென்னிந்தியச் சாசனங்கள், பாகம் 5. 705

62. ,, ,, பாகம் 3, பிரிவு III, 124

63. சேக்கிழார் — பெரிய புராணம்—சாக்கியநாயனுர் புராணம், பாடல் 3; கம்பர் — இராமயணம் நகர்ப்படலம் பாடல் 62

64, குலோத்துங்கன் கோவை, பாடல் 94:

65. தென்னிந்தியச் சாஸனங்கள் பாகம் 5, 645; ஈட்டி எழுபது — பாடல் 41.

66. 19 of 1919

67. சேக்கிழார்—பெரிய புராணம், ஞானசம்பந்தர்; பாடல் 296

68. ஜெயங்கொண்டார் —கலிக்கத்துப் பரணி, பாடல் 278

69. தென்னிந்தியச் சாஸனங்வள், பாகம். 13, 250

70. Hyderabad Archaeological survey No 8. 7,

இந்தியாவும் மத்திய ஆசியாவும்

ஜி. எம். பொன்கார்டு லெவின்,
(அகழ்வாராய்ச்சியாளர்,
சோவியத் விஞ்ஞானக் கழகம், ஆசிய மக்கள் பிரிவு,
மாஸ்கோ)

[இக்கட்டுரையில் கி. மு. 3-ம் நூற்றாண்டிலிருந்து கி. பி. ஐந்தாம் நூற்றாண்டு வரை மத்திய ஆசியப்பகுதிகளுக்கும் வடமேற்கு இந்தியப் பகுதிகளுக்கும் இடையே நடந்த பண்பாட்டுப் பரிவர்த்தனைகளை அகழ்வாராய்ச்சிச் சான்றுகளின் மூலம் இவ்வாராய்ச்சியாளர் விளக்குகிறார். கி. மு வில் மத்திய ஆசியாவிலிருந்து வடமேற்கு இந்தியாவை நோக்கியும், கி. பி. முதல், இரண்டு நூற்றாண்டுகளில் வடமேற்கு இந்தியாவில் பௌத்தப் பண்பாட்டு வளர்ச்சி பெரிதும் ஓங்கியிருந்த காலத்தில் அங்கிருந்து மத்திய ஆசியாவை நோக்கியும் பண்பாட்டு இயக்கப் போக்கின் திசை மாறி இருந்தது என்பதை ஆசிரியர் சுட்டிக் காட்டுகிறார். அகழ்வாராய்ச்சிச் சான்றுகளைப் பற்றிய விளக்கங்கள் இப்பொருள் பற்றி அறிந்து கொள்ள ஆர்வம் ஊட்டுபவையாக உள்ளன.

— ஆசிரியர்]

மத்திய ஆசியாவும் இந்தியாவும் பண்டைக்கால மூல நாகரிகங்களாக இருந்த காலமுதல் இவ்விரண்டு பிரதேசங்களுக்கிடையே வரலாற்று, பண்பாட்டு தொடர்புகள் இருந்தமையை தொடர்ந்து சுட்டிக் காட்ட முடியும். இவற்றின் வரலாறுகளின் குறிப்பிட்ட கட்டங்களில் இவ்விரண்டு பிரதேசங்களும் ஒரே அரசாங்க அமைப்பின் பகுதிகளாக இருந்தன. அக்காலங்களில் இத்தொடர்புகள் மிகவும் அதிகமாயிருந்தன. மத்திய ஆசியாவிலும், இந்தியாவிலும் அண்மைக் காலத்தில் நடைபெற்ற அகழ்வாராய்ச்சிகள் இத்தொடர்புகளைப் பெரிதும் புலப்படுத்தியுள்ளன. மத்திய ஆசியாவில் விஸ்தாரமான அகழ்வாராய்ச்சித் தலங்களில் சோவியத் ஆராய்ச்சியாளர்கள் நடத்தியுள்ள அகழ்வுகள், இதுவரை தெரிந்திராத புதிய பண்பாடுகளையும், பண்டை நகரங்களையும், குடியேற்றங்களையும், புதிய பண்பாட்டுத் தொடர்புப் போக்குகளையும் வெளிக்கொணர்ந்துள்ளன.

மத்திய ஆசிய—இந்தியப் பண்பாடுகளின் பொதுத் தொடர்புகள் குறித்த பொதுப் பிரச்சினையையும், சில குறிப்பிட்ட பிரச்சினைகளையும் தீர்ப்பதற்கு இவ்வாராய்ச்சிகள் வழிகாட்டியுள்ளன.

தென் தாஜிக்கிஸ்தானிலும், வடமேற்கிந்தியாவிலுள்ள 'சோன்' பகுதியிலும் நிலைபெற்றிருந்த பண்பாடுகள், பூகோள ரீதியாக பழங்கற்கால முதல் ஒப்புமை உடையதென அறியப்படுகிறது. புதிய கற்காலப் பண்பாட்டுக் காலகட்டத்தில், பல உடன்பாடுகளுடைய வேளாண்மை நாகரிகம் வட இந்தியாவிலும், மத்திய ஆசியாவில் மிகப்பெரும் பரப்பில் நிலவி

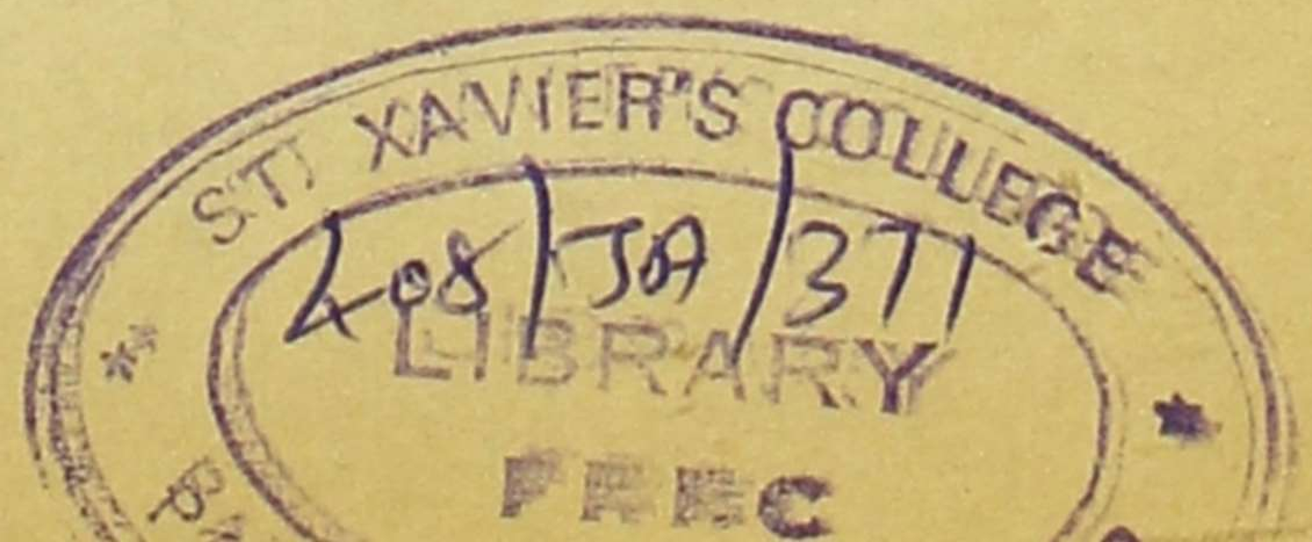
யிருந்தது. பல அம்சங்களில் ஒற்றுமை யுடைய சமூக வளர்ச்சிப் போக்குகள் இங்கு தோன்றி நகர நாகரிகங்களையும், அரசாங்கங்களையும் தோற்றுவித்தன.

ஹாரப்பா நாகரிகம் உயர்நிலையிலிருந்த போது தென் துருக்கிமேனிய நகரங்களுக்கும், சிந்து சமவெளிநகரங்களுக்கும் இடையே வளர்ச்சி பெற்றிருந்த தொடர்புகளை சோவியத் அகழ்வாராய்ச்சியாளர்களின் புதிய ஆராய்ச்சிகள் தெளிவு படுத்யுள்ளன. தென் துருக்கிமேனியாவில் அகப்பட்ட தொல்பொருள்களைப் போன்றவைஹாரப்பாவிலும் கிடைத்துள்ளன. (உ-ம்) உலோக, தந்தப் பொருள்கள், இடை வளைவுள்ள பாசிகள், பாண்டங்கள் முதலியன. இந்தியாவிலிருந்து இறக்குமதி செய்யப்பட்ட தந்தப் பொருள்களையும் பாசிகளையும் தவிர, துருக்கிமேனியாவிலேயே செய்யப்பட்ட பொருள்களிலும் இந்தியச் செல்வாக்கைக் காணமுடிகிறது. ஹாரப்பாஅச்சுக்களில்காணப் படுவதைப் போல் மூன்று தலையுடைய இயற்கைக்கு அதீதமான ஒரு பிராணியின் தலை ஒரு வெள்ளி அச்சில் காணப்படுகிறது. துருக்கிமேனியாவிலும், ஹாரப்பாவிலும் சுடுமண் பொம்மைகள் பலவித ஒற்றுமைகளுடை யனவாக இருக்கின்றன. இத்தொடர்புகள் எவ்விதத்தில் ஏற்பட்டன, இவை நேரடியாக ஏற்பட்டவையா சுற்றி வளைத்து இங்கு வந்து சேர்ந்தனவா என்ற கேள்விக்குத் தெளிவான விடையளிக்க முடியவில்லை. கி. மு. 3000க்கும் 2000க்கும் இடைப்பட்ட காலத்தில் மத்திய ஆசியாவிற்கும் வட இந்தியாவிற்கும் தொடர்புகள் இருந்தன என்பதில் ஐயத்திற்கிடமில்லை. மத்திய ஆசியா, சிந்து சமவெளி நாகரிகத்தின் மீது கொண்டிருந்த செல்வாக்கின் தனித்தனி அம்சங்களையும் போக்குகளையும் ஆராய வேண்டிய பணி இன்னும் இத்துறையில் பணி புரியும் ஆராய்ச்சியாளருக்கு இருக்கிறது. இருபுறமும் பரிமாறிக் கொண்ட பரஸ்பரச் செயல் முறையினாலேயே இவ்வினைவுகள் தோன்றியிருக்கக் கூடும்.

சிந்துவெளி நகரங்கள் தோன்றி வளர்ந்த காலத்திலும் இத்தொடர்புகள் நீடித்திருந்தன. சில சோவியத் அகழ்வாராய்ச்சியாளர்கள், ஹாரப்பா பிற்கால ஜங்கார் பண்பாட்டிற்கும் (ஜுகார் மட்டத்திற்கு மேல் கண்டுபிடிக்கப்பட்டிருக்கும் சான்ஹுடாரோப் பண்பாடு) அநாகரிகக் குடியிருப்பு என அழைக்கப்படும் மத்திய ஆசியப் பண்பாடுகளுக்கும் சில ஒற்றுமைகள் இருப்பதைக் குறித்துள்ளார்கள்.

இந்தோ-ஆரியர்கள் இந்தியாவிற்கு வந்ததையும் அங்கு பரவியதையும், ஆரியப் படையெடுப்பு என்றழைக்கிறார்கள். இதுபற்றிய முரண்பட்ட கருத்துக்கள்உள்ளன. இந்தோ இரானியர்களது பண்டையத்தாயகம் எது, அவர்கள் இந்தியாவில் நுழைந்த பாதை எது என்பது பற்றி ஆராய்ச்சியாளர்கள் விவாதித்து வருகிறார்கள். சிலர் இந்தோ-ஆரியர்கள் இந்தியாவிற்குப் புறப்படுமுன் வசித்துவந்த இடம் மத்திய ஆசியாவென்றும், மேற்கிலிருந்து அவர்கள் புறப்பட்டு கிழக்கு முகமாக இந்தியாவை வந்தடைந்தனர் என்றும், காகஸையைத் தாண்டினர் என்றும் கருதுவர். இது எவ்வாறாயினும் ஹாரப்பாக் காலத்திற்குப் பின் மத்திய ஆசியாவிற்கும் வட இந்தியாவிற்குமிடையே தொடர்புகள் இருந்தனவென்று உறுதியாகக் கூறலாம்.

இந்திய-மத்திய ஆசியத் தொடர்பு பற்றிய வரலாற்றில் அக்கிமினிய ஆட்சிக் காலமும், அலெக்ஸாண்டருடையகாலமும் முக்கிய கட்டங்களாகும். இக்காலங்களில் மத்திய ஆசியாவின் சில பகுதிகளும் (பாக்ட்ரியா, சோக்டு, பார்த்தியா, கோரெஸம்) வட இந்தியாவின் சில பகுதி



களும் (காந்தாரம்) சிந்துநதிப் பிரதேசம் ஒரே சாம்ராஜ்யத்தினுள் அடங்கியிருந்தன. கிரேக்கச் சான்றுகளிலிருந்து அக்கிமினியப் படையில் இந்திய வீரர்களும், மத்திய ஆசிய வீரர்களும் இருந்தனர் என்பது தெரிகிறது, அலெக்ஸாண்டரின் போர்களின் போதும், அவரது சாம்ராஜ்யத்தின் பகுதிகளாக இவ்விரண்டு பிரதேசங்களும் இருந்தபொழுதும், பரஸ்பரத் தொடர்புகள் அதிகரித்தன.

கி. மு. இரண்டாம் நூற்றுண்டில் சகர்கள் பாக்ட்ரியாவிலிருந்து பாமிர் வழியாக வட இந்தியாவிற்குக் குடியேறிய பொழுது மத்திய ஆசியப் பண்பாட்டின் சில அம்சங்களையும் கொண்டு சென்றனர். தட்சசீலத்தில் அகப்பட இரும்பு வாள்கள் அவர்களுடைய பண்பாட்டைப்புலப்படுத்துபவை. இதுபோலவே அங்குகிடைத்த வெண்கல ஆடிகளும் (முகம் பார்க்க) மத்திய ஆசியாவில் பரவியிருந்தவையே.

ஆனுல் குஷானர் ஆட்சிக் காலத்தில் தான் இவ்வுறவுகள்உச்சநிலையை அடைந்தன. இக்காலத்தில் குஷான சாம்ராஜ்யத்தில் மத்திய ஆசியாவின் சிலபகுதிகளிலும் வட இந்தியாவின் பலபகுதிகளிலும்அடங்கியிருந்ததால் இவ்விரு பண்பாடுகளுக்கிடையே தொடர்புகள் மிகுதியாயின.

இக்காலத்து சாசனங்களிலிருந்து மத்திய ஆசியவிலிருந்து மக்கள் இந்தியாவிற்குக் குடியேறியதை அறிகிருேம், அவர்கள் புத்த சமயத்தைத் தழுவினர். அவர்களுள் சிலர் அரசாங்கப் பதவிகளிலும் இருந்தனர். தட்சசீலத்தில் கிடைத்த குஷானக் கல்வெட்டு ஒன்றில் பாக்ட்ரியன் ஒருவன் ஒரு சைத்யத்தைக் கட்டுவித்தான் என்று கூறப்பட்டுள்ளது. காரபல்லானன், வனஸ்பரன் என்ற இரு க்ஷத்ரபர்கள் பௌத்தச் சைத்யங்களுக்கு நிதியளித்த செய்திகள் காணப்படுகின்றன.

'கரோபல்லனே' என்ற பெயர் ஒரு குஷானக் கல்லில் பாக்ட்ரிய எழுத்துக்களில் வெட்டப்பட்டுள்ளது. இது காரபல்லானன் என்ற பெயரை ஒத்திருப்பதைக் காணலாம். இவை பாக்ட்ரியத் தொடர்பைப் புலப்படுத்துகிறது. பாக்ட்ரியப் பெயரான'வானஸ்பர்'என்பது'வெற்றியை வேண்டுபவன்' என்று பொருள்படும்.இப்பெயரும் வனஸ்பர் என்ற கல் வெட்டுப் பெயரை ஒத்திருப்பதைக் காண்கிறோம்.

மதுராவில் காணப்படும் குஷானச் சிற்பங்களில் ஆயுதங்கள் உடை முதலியன மத்திய ஆசிய மரபைப் பின்பற்றியுருக்கின்றன. மதுரா அரசர்களின் தலைக்கவசம் இந்தோ-சிதியப் பாணியில் அமைந்துள்ளன. இவ்வகையான தலைக்கவசம் இந்தியாவிற்கு உரியதல்ல. மத்திய ஆசியாவிற்கே உரியது,

குஷானக் காசுகளில் காணப்படும் தெய்வ மூர்த்தங்கள் ஸோராஸ்டிரிய சமயத் தொடர்புடையவை. அச்சமயம் அக்காலத்தில் மத்திய ஆசியாவில் பரவியிருந்தது. இந்தியாவில் அச்சமயம் இந்திய சமயங்களான பௌத்தம், சைவம் ஆகியவற்றேடு நிலைபெற்றிருந்தது.

குஷான ஆட்சியின் ஆரம்ப காலத்தில் பண்பாட்டு தொடர்புகளின் திசை வழி மத்திய ஆசியாவிலிருந்து இந்தியாவை நோக்கி இருந்தது என்று கூறலாம். மத்திய ஆசியாவில் இந்தியப் பண்பாட்டின் செல்வாக்கு குறைவாகவே இருந்தது. ஆனுல் பிற்காலத்தில் பௌத்த மதம் பரவிய காலத்தில் இந்திய பண்பாட்டின் தாக்கம் அதிகமாயிற்று, குஷான பாக்ட்ரியாவின் கலைகளை ஆராய்ந்தால் இது தெளிவாகும்.

சில ஆண்டுகளுக்கு முன்பு குஷான பாக்ட்ரியக் கலையைக் காந்தாரக் கலையின்

போலியாகவோ அல்லது அதனின்றும் சில அம்சங்களில் விலகியதாகவோ ஆராய்ச்சியாளர்கள் கருதுகின்றனர். குஷானக்கலை பௌத்த சமயத் தன்மை வாய்ந்ததென்றும், காந்தாரக்கலையின் ஒரு பிரிவு என்றுமே அவர்கள் கருதினர். மத்திய ஆசியாவின் கலை இந்திய, கிரேக்க ரோமானிய கலைகளின் கலவைப் பிறப்பென்றும் சிற்சில அம்சங்களில் அநாகரீக அம்சங்களைக் கொண்டதென்றும் சில ஆராய்ச்சியாளர்கள் எழுதியுள்ளார்கள். குஷானக் கலையின் பிறப்பையும், தன்மையும் பற்றி ஜி. ஏ. புக செங்கோவா முதலிய சோவியத் ஆராய்ச்சியாளர்கள் கால்சாயன், டால்வர்சன் டெப்பி என்ற அகழ்வாராய்ச்சி தலங்களை ஆராய்ந்து சில புதிய முடிவுகளுக்கு வந்துள்ளனர். இது பழையக் கருத்துக்களை முற்றிலும் மாற்றுகிறது. குஷானக் கலையின் ஒரு பிரிவான பாக்ட்ரியகிலை ஒன்று தனித்து இருந்தது என்பதை இவர்கள் எடுத்துக் காட்டியுள்ளார்கள். காந்தாரக் கலை முழு வடிவம் பெறுவதற்கு முன்பே பாக்ட்ரியக்கலை தனித்து வளர்ச்சிப் பெற்று இருந்தது. இக்கலை சமயத்தொடர்பற்ற கருப்பொருள் கொண்டதாக இருந்தது. காந்தாரக் கலையும், குஷானக்கலையும் உருவாக இதன் செல்வாக்கு பெரிதும் உதவியது. பிற்காலத்தில் பௌத்தசமயம் பரவியபொழுது இந்திய பௌத்த மரபு குஷானபாக்ட்ரியக் கலையில் மத்திய ஆசியா முழுவதிலும் செல்வாக்குப் பெற்றது. இந்நிகழ்ச்சி முறைகள் கல்சாயன், டல்வார்சன் பெப்பி டெர்மேஸ் என்ற இடங்களில் காணப்படும் பௌத்தச் சின்னங்களிலும் ஆயிர்தாம் என்ற இடத்திலுள்ள சிற்பங்களிலும் உதாரணங்களாக வெளிப்படுகின்றன.

ஆயிர்தாம் சிற்பத்தில் யாழ்வாசிப்பவனுடைய உருவம்மேற்கூறிய கருத்துக்கு மிகவும் பொருத்தமாக இருக்கிறது. இந்திய புராணங்களில் கூறப்பட்ட பஞ்சமகா சப்தம் என்ற ஐந்து பேர் ஒலிகளை இச்சிற்பத்திலுள்ள உருவங்கள் குறிக்கின்றன என்று ஊடால்பர்க் என்னும் ஆசிரியர் கூறுகிருர். ஜி. ஏ. புகாசங்கோவா இச்சிற்பம் பரிநிர்வாண ஜாதகத்தில் கதைப் பொருளாகக்கொண்டதென்றுகருதுகிருர். இச்சிற்பத்தில் இந்திய தலைமரபின் (முக்கியமாக மதுரா, காந்தாரா கலைமரபுகள்) தாக்கம் காணப்படுகிறது. ஆயினும்சுதேச மரபுகள் அதாவது பாக்ட்ரியக் கலை மரபு இக்கூட்டு கலைமரபின் அடிப்படையாக உள்ளது என்பதில் ஐயமில்லை.

கால்சாயன் சிற்பங்களையும் டால்வெர்ஸின் சிற்பங்களையும்ஒப்பிட்டுப்பார்த்தால் சில புதிய முடிவுகளுக்கு வரலாம். பௌத்த மரபின் செல்வாக்கில்லாத இயற்கை வெளிப்பாடான சித்திரங்களை கல்சாயனில் காணலாம். டால்பெர்ஸின் சிற்பங்கள் ஒரு சைத்யம் தோண்டிக் கண்டு பிடிக்கப்பட்டபோது கிடைத்தன. பாக்ட்ரிய சுதேச மரபு, கிரேக்க இந்திய மரபுகளால் பாதிக்கப்பட்டு கலவைப் பாணியாக மாறிய நிலையில் இவற்றின் கலைத்தன்மை காணப்படுகிறது. இங்கு கவனிக்க வேண்டியது பௌத்த படிமங்களையல்ல. அவை பௌத்த சமயச் சிற்ப விதிகளின்படி செய்யப்பட்டவை அவையனைத்தும் காந்தாரப் பாணியிலுள்ளன. ஆனல் சமயச் சார்பற்ற மனிதர்களது உருவங்களைக் கவனித்தால் சுதேச மரபுப்படியே அவை செதுக்கப்பட்டிருக்கின்றன. கால்சாயனில் காணப்படுபவை உருவச்சிற்பங்கள் ஆனல் அவை பொதுமைப் படுத்தப்பட்டுள்ளன. கலைப் பாத்திரங்களை இலட்சிய நோக்கோடு சித்திரிக்கும் போக்கு இங்கு துவங்கிவிட்டதென்று புகசெங்கோவா கூறுகிருர். டார்விர்ஸின் சிற்பங்கள் எழுந்த காலம் பௌத்தம் குஷான பாக்ட்ரியாவில் நுழைந்த காலம் என்று கூறலாம்.

"கி. மு. முதல் நூற்றுண்டிற்கு முன் இந்தியப் பண்பாட்டின் தாக்கம் எதுவும் பாக்ட்ரிய கட்டிடக் கலையிலோ, சிற்பக் கலையிலோ காணப்படவில்லை" என்று புகாசங்கோவா மிகவும்சரியாகவே எழுது கிருர். பாக்ட்ரிய — பார்த்தியன் கலை மரபுகளின் அடிப்படையான செல்வாக் குத்தான் இந்தியாவில் பரவி காந்தாரச் சிற்பக்கலை மரபு உருவாகக் காரணமாக இருந்தது. ஆனுல் கி. பி. முதல் நூற் ருண்டில் குஷானர்களது ஆட்சிக் காலத் தில் கலை மரபென்னும் அலை திசைமாறி யடிக்கத் தொடங்கியது, பௌத்த சம யத்தின் உயிர்த் துடிப்புள்ள காந்தாரக் கலை துகாரிஸ்தானது கலையை முற்றிலும் மூழ்கடித்து விட்டது.

வி. ஒய். ஸ்டாவிஸ்கியின் தலைமையில் நிகழ்ந்த அகழ்வாராய்ச்சிகள் இரண்டா வது கால நிலையை விளக்குவனவாக அமைந்தன.

காராதெபியில் கண்டுபிடிக்கப்பட்ட பௌத்தப் பள்ளி இந்தியாவிலிருந்து மத் திய ஆசியாவிற்கு பௌத்த சமயம் பரவி யிருந்ததற்குச் சான்ருகும். குகைப்பள்ளி களின் கட்டிடக் கலையும் தாமரை செதுக் கப்பட்ட பாத்திர மூடிகள் போன்ற பொருள்களும், பிராம்மி, கரோஷ்டி வரிவடிவங்களில் எழுதப்பட்ட சாசனங் களும் இந்தியக் கலை, பண்பாடுகளின் செல்வாக்கு மத்திய ஆசியாவில் பரவி விட்டதைக் காட்டுகின்றன. குகைக் கட் டிடக் கலை மத்திய ஆசியாவிற்குரியதன்று. பண்டைய இந்தியாவில் இது பரவியிருந் தது.

உள்நாட்டு மக்கள் இந்தியப் பண் பாடு உள்பட பல அந்நியப்பண்பாடுகளை தமதாக்கிக் கொண்டனர் என்பதில் ஐய மில்லை. உள்நாட்டு கட்டிட ஆகம விதி களின்படி சுற்றுப்பிரகாரங்கள் அமைக்கப் பட்டிருப்பதை இதற்கு உதாரணமாகச் சொல்லலாம். சாசனச் சான்றுகளும் இந்திய, பௌத்த மரபுகளை மத்திய ஆசிய மக்கள் தமது படைப்பாற்றலோடு இணைத்து வயமாக்கிக் கொண்டனர் என் பதைக் குறிப்பிடுகின்றன.

பாக்ட்ரியப் பௌத்த சமய நூலறிஞர் கள் சம்ஸ்கிருதத்திலிருந்து பௌத்த நூல் களை மொழிபெயர்த்ததோடு அவற்றிற்குத் தங்களுடைய விளக்கவுரைகளையும் எழுதி னர். இந்திய வரிவடிவங்கள் மத்திய ஆசியாவின் பல பகுதிகளில் விஸ்தார மாக்கப்பட்டன. காராதெபியில் காணப் படும் கல்வெட்டுக்களிலும், இந்தியக் கல் வெட்டுக்களிலும் உள்ள எழுத்துக்கள் பெரிதும் ஒத்திருக்கின்றன. எனவே எழுத்துக்கள் இந்தியாவிலிருந்து நேரடி யாகவே இடைநிலை மாற்றங்கள் எதுவு மின்றி அங்கு போய்ச் சேர்ந்தன என்ற முடிவுக்கு வரலாம்.

பௌத்த சமயத்தைப் பரவச் செய்வ தில் பாக்ட்ரிய பிக்குகள் முக்கிய பங்கு கொண்டனர் என்பதை பண்டைக்கால பௌத்த நூல்கள் குறிப்பிடுகின்றன. பௌத்த நூல் மரபின்படி கோஸாகர் என்ற துக்கார பிக்கு சூத்ர விநயம், அபி தர்ம பிடகம் என்ற பௌத்த நூல்களுக்கு உரையெழுதினுர். இவ்வுரைகள் புருஷ புரத்தில் கனிஷ்கர் கட்டிய பௌத்த சங் கத்தால் அங்கீகரிக்கப்பட்டன. அபிதர் மாம்ருத சாஸ்திரம் என்ற நூலையும் அவரே எழுதினுர் என்று கருதப்படுகிறது தர்மமித்ரர் என்னும் (தெர்மேஸ் பகுதியில் பிறந்த) பிக்கு விநய சூத்ரத்திற்கு உரை யெழுதினுரென்று சீனச் சான்றுகள் கூறு கின்றன. அவரே வைபாஷிகப் பிரிவின ரின் நூல்களை துக்காரிய மொழியில் மொழி பெயர்த்தார்.

இச்சான்றுகளை நோக்கும் பொழுது அக்காலத்தில் மத்திய ஆசியாவில் துக்காரிஸ்தானில் பௌத்த சமயத்தின் வைபாஷிகப்பிரிவு செல்வாக்குப் பெற்றது என்று தோன்றுகிறது. இந்தப் பிரிவு, பௌத்தப் பெரும் பிரிவுகளுள் ஒன்ருன சர்வாஸ்தி வாதத்தின் கிளையாகும்.

பௌத்த சமயத்தை கிழக்காசிய நாடுகளில் பரப்பியதில் மத்திய ஆசிய பிக்குகளுக்கு, முக்கியப் பங்கு உண்டு. கி.மு. முதல் இரண்டாம் நூற்ருண்டுகளில் இவர்களில் பலர் சீனுவில் வசித்து வந்தனர். பௌத்த நூல்களுக்குச் சீன மொழியில் உரைஎழுதிஅச்சமயத்தைச் சீனுவில் பரப்பினர்.

இது குறித்து நிக்கின்ஸ்கி என்னும் ஆராய்ச்சியாளர், "மத்திய ஆசியாவிலிருந்து பல பிக்குகள் சீனுவுக்குச் சென்று மொழி பெயர்த்தல், உரை எழுதுதல் முதலிய பணிகளைச் செய்தது, மத்திய ஆசியாவில் பௌத்தம் விரிவாகப் பரவி இருந்தது என்பதை உறுதிப் படுத்தும்" என்று கூறுகிருர்.

காராடெப்பி என்னுமிடத்தில் கிடைத்த சம்ஸ்கிருத மொழியில், பிராமி, கரோஷ்டி வரிவடிவங்களில் வெட்டப்பட்டுள்ள கல்வெட்டுக்கள் இந்தியர்கள் டெர்மெஸ் பகுதிகளுக்குச் குடியேறினர் என்பதை ஐயத்துக்கிடமின்றி விளக்குகின்றன. அவர்கள் புத்தரது போதனைகளை மட்டுமின்றி இந்தியப் பண்பாடு, கல்வி, இவற்றின் சில அம்சங்களையும் அப்பிரதேசத்திற்குக் கொண்டு சென்றனர்.

கரதெபே என்னுமிடத்தில் கிடைத்த ஒரு மண் பாண்டப் பகுதியில் காணப்பட்ட சொற்ருெடர் வைபாஷிக பிக்குகளும், மகாசங்கிக பிக்குகளும், குஷானர் ஆட்சிக் காலத்தில் அப்பகுதியிலிருந்தனர் என்பதைக் காட்டுகிறது. (இவ்வாசிரியர் இம்முடிவை முற்றிலும் சரியானதென்று ஒப்புக்கொள்ளவில்லை.)

குஷானர் ஆட்சிக் காலத்திற்குப் பின்னரும் இந்திய மத்திய ஆசிய பண்பாட்டு உறவுகள் மேலும் வளர்ச்சி பெற்றன. சோவியத் அகழ்வாராய்ச்சியாளர்களது புதிய முயற்சிகள் அதற்கு முன்னர் கிடைத்த எழுத்துச் சான்றுகளைவிடப் புதிய பொருள் சான்றுகளை அளிக்கின்றன.

இம்முயற்சிகளுள் முக்கியமானவை, பியாஞ்சிகென்ட் வரக்கஹா, அட்சினு தெபா என்ற அகழ்வு ஆய்வுத் தலங்களில் கிடைத்த தொல்பொருள்களாகும்.

பியாஞ்சி கென்ட் என்னும் தலத்தில் அருமையான ஓவியங்கள் கிடைத்துள்ளன. இவை அக்காலத்துஇந்திய ஓவியங்களை ஒத்துள்ளன. ஓவியத்தின் ஒரு பகுதியில் சதுரங்கம் ஆடும் சிலரது வடிவங்கள் காணப்படுகின்றன. இது பார்ஹுத் புடைப்புச் சிற்பங்களையும், அஜந்தா ஓவியங்களையும் நினைவூட்டுகிறது.

1962-ம் ஆண்டில் பியாஞ்சி கென்டில் புலித் தோலுடுத்தநீலநிறமான மனித வடிவம் ஒன்று திரிசூலத்தின் முன் நிற்பது போல சித்தரிக்கப் பட்டுள்ளது. பெலினெட்ஸ்கி என்னும் ஆராய்ச்சியாளர் இவ்வடிவம் நடராஜர் என்னும் சிவமூர்த்தமே என்று கூறுவது மிகவும் சரியே. இது சிவன் நீலகண்டனுனகதையோடுதொடர்புடையது.

"ஷிஷ்கின் என்னும் ஆராய்ச்சியாளரது தலைமையில் வரகஹ அரண்மனை வெளிப்படுத்தப்பட்டது. அங்கு ஓர் ஓவியம் காணப்படுகிறது. சிவப்பு மண்டபம் என்று அழைக்கப்படும் இடத்தில் ஒரு வேட்டைக்காட்சி சித்தரிக்கப் பட்டுள்

ளது. யானை மீது ஓர் அரசன் அமர்ந்து அவனுடைய வீரர்களோடு சேர்ந்து புலி களை வேட்டையாடுகிறார்கள் இலக்கியச் சான்றுகளை ஒப்பு நோக்கிப் பார்த்தால் இந்தியாவில்தான் யானை மீதேறி வேட் டைக்குச் செல்லும் பழக்கம் இருந்ததை அறிகிறோம். மத்திய ஆசியாவில்இப்பழக் கம் இருந்ததில்லை.

அஜந்தாவில் உள்ள ஓவியங்களில் உடை அணிகலன்கள் முதலியனவும்மேற் கூறிய வேட்டைக்காட்சியில் காணப்படும் மனிதர்களுடைய ஆடைஅணிகலன்களும் ஒத்திருப்பதைக் காணலாம். ஆயினும் சுதேசக் கலைமரபுகளின் அடிப்படையில் எழுந்த ஓவியமே இது. இது போன்ற ஓவியங்கள் மத்திய ஆசியாவில் வேறு தலங்களிலும் உள்ளன. முற்கால சுதேச கலைமரபுகளிலிருந்து குஷானர் காலத்து புதியமரபும் இணைந்து பாக்ட்ரீய — துகாரிஸ்தான் கலைமரபு தோன்றி வளர்ச்சி பெற்றது.

மத்திய ஆசியச் சிற்பக் கலையிலும், இந் தியச்சிற்பக்கலையின் செல்வாக்குக்காணப் படுகிறது. இந்தியாவில் பரவியிருந்த மர வேலை சிற்பக் கலையின் சில கூறுகள் பியாஞ்சிகெட் மரச் சிற்பங்களில் காணப் படுகின்றன. மரம் எளிதில் அழிந்து போகக் கூடியதாகையால் ஒரு சில மாதிரி களே இப்பொழுது கிடைத்துள்ளன. கருகிய சில மரச்சிற்பங்கள் பியாஞ்சி கெட்டில் அகப்பட்டன, எரிந்து போகா மல் தப்பிய அவை கால நிலைமாறுதலால் பாதிக்கப்படாமல் பாதுகாக்கப்பட்டு ஆராய்ச்சியாளர்களுக்குக் கிடைத்துள் ளன. மத்திய ஆசிய ஓவியங்களில் காணப்படும் இந்திய அம்சங்களுக்கு பொதுவான கலை மரபுகளும் நேரடித் தொடர்புகளும் காரணங்களாகும். ஒரு மட்பாண்டப் பகுதியில் காணப்பட்ட பிராமி,சம்ஸ்கிருத எழுத்துக்கள் பியாஞ்சி கெட் நகரத்திற்கு இந்தியர்கள் வந்தனர் என்பதற்குச் சான்றாகும்.சமீப காலத்தில், அட்சினா தெபா என்ற தென் தாஜிகிஸ் தான் நகரில் அகழ்ந்தெடுக்கப்பட்ட தொல்பொருள்களின் மூலம் பிகாரிஸ்தா னது சில கலைப்பொருள்களின் தன்மை பற்றி அறிந்து கொள்ளமுடிகிறது. கி.பி. ஏழாம் நூற்றாண்டில் இருந்த ஒரு பௌத்த பள்ளி அவ்விடத்தில் கண்டுபிடிக்கப் பட் டது. அங்கு பல சிற்பங்களும் ஓவியங் களும் இருந்தன.

அட்சினா தெபாவிலுள்ள கட்டிடங் கள் பௌத்தப்பள்ளியின் கட்டிட அமைப் பின் மாதிரியிலிருக்கின்றன.

இப்பள்ளிகளில் இரண்டு பகுதிகள் உள்ளன. ஒரு பகுதி விகாரம். மற்றொன்று சங்காராமம், இரண்டாவது பகுதி, கட்டி டத்தின் முற்றத்தைச் சுற்றிப் பிக்குகள் வாழ்வதற்காக கட்டப்பட்ட அறைகளின் வரிசை இவ்வறைகளைத் தவிர பிக்குகள் சங்கக் கூட்டம் நடத்தவும், பிரார்த்தனை நடத்தவும், கூடி உணவு உண்ணவும் பெரிய அறைகள் இருக்கின்றன. முற்றத் தின் நடுவே ஒரு ஸ்தூபி இருக்கிறது. நான்குபுறமும்அதன்மீதேறுவதற்குப்படிக் கட்டுகள் உள்ளன. ஸ்தூபத்தைச் சுற்றி பிரகாரச்சுற்று வழியொன்றிருக்கிறது. அதன் வழியே சென்று பள்ளியின் உள்ள றையை அடையலாம்.

சுவர்களில் கூடுகள் என்றழைக்கப் படும் உட்குவிந்த பகுதிகள் உள்ளன, அவற்றினுள் புத்தப்படிமங்கள் இருக்கின் றன. அவை பல் வேறு தோற்றத்தில் காணப்படுகின்றன. அவற்றுள்சிலமனித உருவத்தை விட ஒன்றரை மடங்கு பெரி தாயுள்ளன. சுவரிலும், கூரையிலும் தனித்தனியாக தோற்றங்களில் புத்தரது வண்ண ஓவியங்கள் வரையப் பெற்றிருக் கின்றன. கை,தலைமுதலியன பலவிதமான

நிலைகளில் காணப்படுகின்றன. ஆடைகளும் பலவித நிறங்களில் உள்ளன.

பூசைப் பொருள்களைக்கொண்டுவரும் சாவகர்களின் சித்திரங்கள் பல வரையப் பெற்ற உட்சுவர்கள் அழியாமலிருக்கின்றன. செல்வர்கள் தங்கத்தினாலும், வெள்ளியினாலும் செய்யப்பட்ட பாத்திரங்களை புத்தருக்கு அர்ப்பணிக்கிறார்கள். சிலர் மலர்க் கூடைகளை இருகைகளாலும்தாங்கி மண்டியிட்ட நிலையில்காணப்படுகின்றனர். சுதேச மக்களின் முக அமைப்பு இச்சித்திரங்களில் தெளிவாகத் தெரிகிறது. இக் காட்சி வெளிப்பட்டவுடன் ஆராய்ச்சியாளர்கள், இச்சித்திரங்களில் காணப்படும் மக்கள் தாஜிக்கிஸ்தானில் எப்பகுதியைச் சேர்ந்தவர்கள்என்றுவிவாதிக்கத்தொடங்கினர்.

இங்கு காணப்படும் அரும்பெறல் கலைச்செல்வம் நிர்வாண நிலையில் சயனித்திருக்கும் புத்தரது சிலையாகும். இது சுமார் 40 அடி நீளமுள்ளது.

அட்சினா தெபாவில் கண்டுபிடிக்கப் பட்டுள்ள பௌத்தப் பள்ளி பொதுவான பௌத்தக் கட்டிட மரபையொட்டிக் கட்டப்பட்டுள்ளது. இந்தியாவிலும் ஆப்கனிஸ்தானத்திலும் இவை போன்ற பள்ளிகள் இருந்தன. பௌத்தக்கலை மரபின் செல்வாக்கு இங்கு வெளிப்படையாகத் தெரிகிறது. ஆயினும் துக்காரிஸ்தானில் பண்டைக் காலத்தில் வாழ்ந்த கலைச் செல்வர்கள் கண்மூடித் தனமாக பௌத்த சிற்பாகமத்தைப் பின்பற்றிவிடவில்லை. பண்டைய துக்காரிஸ்தானிய சுதேசிய மரபின் தனித்தன்மையை இக்கலைப் படைப்புகள் புலப்படுத்துகின்றன. துக்காரிஸ்தானியச் சிற்பிகளும், ஓவியர்களும் மத்திய ஆசியாவிலேயே தோன்றி உருவாகியிருந்த கலைமரபுகளை விட்டுவிடாமல், அண்டை நாடுகளான இந்தியாவிலும். ஆப்கனிஸ்தானத்திலும்பரவியிருந்த குப்தர் காலத்துப் பௌத்தக் கலை மரபுகளோடு இணைத்துச் செழுமை செய்தனர்.

எனவே இக்கலை இந்திய, இந்திய பௌத்த, பாக்ட்ரியன் கலைமரபுகளின் ஆக்கபூர்வமான கூட்டுக் கலப்பாகும். இதன் விளைவால் தனித்தன்மையுடைய துக்காரிஸ்தான் கலைப்பிரிவு தோன்றியது.

அட்ஸினா தெபாவின் கலைச்செல்வங்களுள் முக்கியமானவை களிமண் சிற்பங்கள். இவற்றிலும் இந்தியச் செல்வாக்கு காணப்படுறது. ஆயினும் சுதேசக் கலை மரபு முற்றிலும் மறையவில்லை. சமயச் சார்பான சிற்பங்கள் தவிர,(புத்தர்,போதிசத்துவர்) சமயச் சார்பற்றவைகளும், இப் பள்ளியில் உள்ளன. சமயச் சார்புடைய சிற்பங்கள் பௌத்த சிற்பஆகமவிதிகளைப் பின்பற்றி உருவாக்கப் பட்டவை, ஆனால் சிராவகர்கள், பிக்குகளின் உருவங்கள் சுதேச பாக்ட்ரியக் கலைமரபுக்கேற்றாற் போலவேபடைக்கப்பட்டுள்ளன.இம்மரபு குஷானர்களது சாம்ராஜ்யத்தின் நடுநாயகமாக பாக்ட்ரியா விளங்கிய காலத்தில் தோன்றி, வளர்ச்சியடைந்தது.

அட்ஸினாதெபா அகழ்வாராய்ச்சிகள், பாக்ட்ரிய, துக்காரிஸ்தானியகலை மரபுகள் மத்திய ஆசியாவில்பௌத்தக் கலைவளர்ச்சிக்கு எவ்வாறு துணைபுரிந்தன என்பதைக்காட்டுகின்றன.பௌத்தசமயம்தூரக் கிழக்கு நாடுகளுக்கு பரவியது துக்காரிஸ்தான் வழியாகவே. இந்தியாவிலிருந்து துக்காரிஸ்தானுக்கு வந்த கலைமூலங்கள், இங்கு சுதேசக்கலைகளின் தாக்கத்தால் மாறுதலடைந்து புதிய வடிவத்தில். சீனா, கொரியா, ஜப்பான் முதலியநாடுகளுக்குப் பரவின.

பௌத்தப்பள்ளிகள் வழிபாட்டிற்கும் சடங்குகளுக்கும் உரிய இடங்களாக மட்

டும் விளங்கவில்லை. கல்வியைப் பரப்புவதில் புகழ் பெற்ற நாளந்தா (இந்தியாவில் இருந்தது) வைப் பற்றி நாம் அறிவோம். மத்திய ஆசியப் பள்ளிகளும் கல்விப்பீடங்களாக விளங்கியிருத்தல் கூடும். இந்தியப் பண்பாடும், இலக்கியமும், மருத்துவமும், வானநூலும், மத்திய ஆசியாவில் பரவியிருந்தது.

கி. பி. முதல் நூற்றுண்டின் நடுவில் பௌத்த சமயம் மத்திய ஆசியாவில் பரவியிருந்தது என்பதை அட்ஸினுப் பள்ளி மட்டுமன்றி வேறு பல சான்றுகளும் அண்மையில் கிடைத்துள்ளன. பௌத்தக் கட்டிடங்களும், கலைப்பொருள்களும் எழுதப்பட்ட சுவடிகளும் கிடைத்துள்ளன. சுவடிகள் சம்ஸ்கிருத மொழியில் பிராமி வரிவடிவத்தில் உள்ளன.

கி. பி. ஏழாவது நூற்றுண்டைச் சேர்ந்த கோட்டைச் சுவர் சூழ்ந்த ஒரு பெரும் பண்ணை, டெர்மெஸ் நகரிலிருந்து 20 மைல் தூரத்திலுள்ள 'ஸாங்தெபி' என்ற குன்றின் மீது கண்டுபிடிக்கப்பட்டிருக்கிறது. மரப்பட்டையில் சம்ஸ்கிருதத்தில் எழுதப்பட்ட 12 பௌத்த சமயச் சுவடிகளின் பகுதிகள் அங்கிருந்து கிடைத்தன. சுவடியிலுள்ள எழுத்துக்கள் சிறியவையாக இருப்பதால் படிப்பதற்குச் சிரமமாக இருக்கிறது. முழுமையாகப் படிக்க முடியாவிட்டாலும் படித்து முடித்த அளவிற்கு இவை விநய பிடகத்தின் பகுதிகள் என்பது தெளிவாகிறது. இது பௌத்த ஆதி நூல்களுள் ஒன்று. இச்சுவடிகளில் ஒன்று சங்கக் கூட்டம் ஒன்றைப் பற்றியும் தானத்தைப் பற்றியும், ஒரு பிக்குவின் விதி மீறிய செயல் பற்றியும் கூறுகிறது.

துருக்கிமேனியாவிலுள்ள மார்வ் என்னும் பகுதியில் கிடைத்த பௌத்த சம்ஸ்கிருதச்சுவடிமேற்கூறிய சுவடிகளை விட முக்கியமானது. இச்சுவடியில் 300 பனையோலை ஏடுகள் உள்ளன. இதன்காலம் சுமார் கி. பி. 7-ம் நூற்றுண்டு. தற்போது சோவியத் ஆராய்ச்சியாளர்கள் இதனை வெளியிடுவதற்காகத் தயாரித்துக்கொண்டிருக்கிறர்கள். சுத்த விபங்கம் முதலிய பல பௌத்த நூல்கள் இச்சுவடியில்அடங்கியுள்ளனவென்பதை முதனிலை ஆய்வுகளின் மூலம் ஆராய்ச்சியாளர்கள் கண்டுள்ளனர். இச்சுவடியில் இதனைப் பெயர்த்தெழுதியவர் பெயர் குறிக்கப்படுகிறது. அவர் சர்வாஸ்தீவாதப் பிரிவைச் சேர்ந்தவர்.

மத்திய ஆசியபௌத்தம்எந்தப்பிரிவுகளைச்சார்ந்ததுஎன்பதையறிய இச்சான்று பயன்படுகிறது. தூரக்கிழக்கு நாடுகளில் கிடைக்கும் பௌத்த நூல் சான்றுகளோடு இவ்வகழ்வாரய்ச்சிச் சான்றுகளையும் ஒப்பு நோக்கி ஆராய்ந்தால் மத்திய ஆசியாவில் சர்வாஸ்திவாத பௌத்தம் செல்வாக்குப் பெற்று விளங்கியது என்று அனுமானிக்கலாம். இக்காலத்துக்கு முந்திய எழுத்து பூர்வமான சான்றுகளையும், இந்திய—மத்திய ஆசியக் கல்வெட்டுச் செய்திகளையும் இணைத்துப் பார்த்தால் இம்முடிவுக்கு வருவது சரியாகவே தோன்றுகிறது. ஜே. ஹார்மத்தாஎன்னும்ஆராய்ச்சியாளர் இம்முறையில் ஆராய்ந்துதெர்மெஸ் பகுதியில் சர்வாஸ்திவாத பிக்குகளும், மஹாசங்கிக பிக்குகளும் வாழ்ந்தனர் என்று முடிவு கூறுகிறர்.

இந்த மத்திய ஆசியப் பண்பாட்டுத் தொடர்புகளைப் புலப்படுத்தும், அகழ்வாராய்ச்சி சான்றுகளையும், எழுத்து பூர்வமான சான்றுகளையும் மட்டுமே இங்கு குறிப்பிட்டேன். இப்பிரச்சினையை இன்னும் நுணுகி ஆராய்தல் வேண்டும். ஆயினும் இக்கட்டுரையில் சான்று காட்டப்பட்ட விவரங்களே, உலகின் முக்கியமான இரண்டு பண்பாட்டுப் பிரதேசங்களிடையே இருந்த தொடர்புகளைத் தெளிவாகப் புலப்படுத்துகின்றன. இத்தொடர்பு

கள் நீண்ட காலமாகவே உறுதியாகவே இருந்தன. இவை இரண்டு நாடுகளின் பொருளாதாரம், வாணிபம், பண்பாடு முதலிய துறைகளில் நற்பயன்களை விளை வித்தன. இதன் விளைவாகப் பண்பாட்டுப் பொக்கிஷத்திற்குப் பல மதிப்புயர்ந்த கலைச்செல்வங்களை அளித்தது.

இந்தியாவிற்கும் மத்திய ஆசியாவிற் கும் பல நூற்றுண்டுகள் பண்பாட்டு பரி மாற்றங்கள் நிகழ்ந்து வந்துள்ளன. இத ஞல் இரு பிரதேசங்களிலும் பண்பாட்டு வளர்ச்சி ஏற்பட்டுள்ளது. இத்தொடர்பு களின் தன்மையும், திசை வழிகளும்காலத் துக்குக்காலம் மாறுபட்டிருந்தன. ஆயினும் இருநாடுகளின் பண்பாடுகள் தனித்தன்மை யும், அசல் தன்மையும் (originality) கொண்டவையாக இருக்கின்றன. பல பண்பாட்டு மாற்றங்கள் நிகழ்ந்திருந்த போதிலும், இந்நாடுகளின் பண்பாட்டின் சுதேசப் பண்பு பாதுகாக்கப்பட்டுள்ளது.

வரலாற்று — பண்பாட்டுத் தொடர்பு கள் சுதேசப் பண்பாடுகளையும், மரபுகளை யும் தூண்டி விட்டு வளர்ச்சியடையச் செய்தன. இந்தியாவிற்கும் மத்திய ஆசியாவிற்கும் ஏற்பட்ட பண்டைக்கால பண்பாட்டு — வரலாற்றுத் தொடர்புகள், நிலையாகி, பிற்கால வரலாற்றுக் கட்டங் களில் மிகுதியாயிற்று. இரு நாடுகளின் வளர்ச்சிப் போக்கில் இத்தொடர்புகள் பெரிதும் பங்கு பெற்றன.

தமிழாக்கம்: நா. வானமாமலை

சொத்துரிமையும் நமது அரசியல் அமைப்பும்

[இந்திய சுப்ரீம் கோர்ட்டின் சீனியர் வழக்கறிஞர் திரு. ஏ. எஸ். ஆர். சாரி அவர்கள் 1969 டிசம்பர் 7-ம் தேதி வித்தல்பாய்பட்டேல் ஹவுஸில் நடத்தப்பட்ட கருத்தரங்கில் வாசித்த ஆய்வுக் கட்டுரை.]

ஏ. எஸ். ஆர். சாரி

[சொத்துரிமை மனிதனது பிறப்போடு அவனுக்களிக்கப்பட்டு விட்டதாக இன்று சொத்தின் அடியார்கள் விளக்கிறார்கள். ஏ. எஸ். ஆர். சாரி அவர்கள் இக்கட்டுரையில் இக்கொள்கையை, சமூக வளர்ச்சி வரலாற்றை ஆராய்ந்து, உடைத்தெறிகிறார். அடிமைகளின் உழைப்பின் மீது கட்டப்பட்டிருந்த சமுதாயங்கள் உரிமைகள் யாருக்கிருந்தன கடமைகள் யாருக்கிருந்தன என்பதைச் சுட்டிக்காட்டி, வர்க்க சமுதாயங்களில் அடிப்படை உரிமை வர்க்கத்திற்கு வர்க்கம் மாறுபடும் என்றும், ஆளும்வர்க்கம் மாறுபடும் பொழுது உரிமைகள் பற்றிய கருத்துக்களும் மாறும் என்றும், எக்காலத்தும், எந்நாட்டிற்கும் எல்லாமக்களுக்கும் பொதுவான உரிமைகள் இல்லையென்றும் நிரூபிக்கிறார்] — ஆசிரியர்.

ஏழை மக்களின் பிரச்சினைகளைத் தீர்ப்பதற்கு பல்வேறு நடவடிக்கைகளை எடுக்க விரும்புவதாகவும், அதற்கென பெருமுதலாளிகளின் உரிமைகளையும் ஏக போகங்களின் உரிமைகளையும் கட்டுப்படுத்துவதற்கு தயங்கப் போவதில்லை என்றும் இந்தியப் பிரதம மந்திரி இந்திரா காந்தி அறிவித்தார். இந்த அறிவிப்பும் இந்திய சுப்ரீம் கோர்ட் நீதிபதிகளில் பெரும் பான்மையினர், கோலாக்நாத் வழக்கில், அளித்த தீர்ப்பும் இந்தியப் பாராளுமன்றம், அரசியல் அமைப்பை திருத்தப் பிரத்தியேக வழி முறையைக் கையாண்ட போதிலும், நமது அரசியல் அமைப்பில் III ம் பிரிவின் கீழ் உறுதியளிக்கப்பட்டுள்ள அடிப்படை உரிமைகளைப் பறிக்க முடியாதென்று, இந்திய சுப்ரீம் கோர்ட் கூறிய தீர்ப்பும், 14 வர்த்தக பாங்குகளை தேச உடமையாக்கிய பிரச்சினை பற்றி விசாரித்துக் கொண்டிருக்கும் நீதிபதிகள் குழு, தேச உடமையாக்கியதற்கெதிரான தீர்ப்பை வழங்கக்கூடுமோவென்ற அநுமானமும் ஆகிய இவை அனைத்தும் நம் அரசியல் அமைப்பில் சொத்து பற்றிய உரிமை இடம் பெற வேண்டுமா என்ற கேள்வியைத் தீவிரமாக எழுப்பியுள்ளன. இது ஒரு முக்கியமான பிரச்சினையாக ஆகிவிட்டதுடன் வழக்கறிஞர்களும், பாராளுமன்றத்தினரும் இவ்விஷயம் பற்றி வெகுவாக விவாதிக்கக் கூடியதாகவும் உள்ளது. என் பேச்சை சுருக்கிக்கொள்ளவும், நேரத்தைக் குறைக்கவும் அதிகமான

விளக்கங்களின்றி பல்வேறு வரையறை களைத் தங்கள் முன்வைக்கநான் தீர்மானித் துள்ளேன்.

இயற்கையான உரிமைகள்

வரையறை 1

இங்கிலாந்திலும், பிரான்சிலும், பதி னெட்டு, பத்தொன்பதாம் நூற்றுண்டு களில், "மனிதன் கடவுளாலும், இயற்கை யாலும் அருளப்பட்ட சில இயற்கையான உரிமைகளுடன் பிறந்தவன் என்ற நம் பிக்கை தோன்றியது," பிளாக்ஸ்டன் தனது விமர்சனங்களில், உயிர் வாழும் உரிமை, சுதந்திரத்திற்கான உரிமை, மற் றும் சொத்துரிமை ஆகிய இயற்கையா லும், கடவுளாலும் அளிக்கப்பட்ட மூன்று உரிமைகள் மனிதனுக்கு உண்டு என்றும் மனிதன் சமூகத்துள் இருப்பினும், அன்றி அதற்கு வெளியேஇருப்பினும் அவ னுக்கு இவ்வுரிமைகள் உரியனவென்றும் கூறியுள்ளார். பிராக்ஸ்டன், இவ்வுரிமை களை பாதுகாக்கும் பொருட்டே அரசாங் கம் இருப்பதாகவும் கூறியுள்ளார்.

வரையறை 2

ஆயினும், முதல் மனிதனைக் கடவுள் தனிப்படப் படைத்ததாகக் கூறப்படும் பைபிளின் கூற்று ஒரு புனைகதை (Myth) தானென்பதை டார்வின், லமார்க் ஆகிய விஞ்ஞானிகளின் ஆராய்ச்சிகள் தெளிவு படுத்தியுள்ளன. மேலும் மனிதக் குரங்கி லிருந்துதான் மனிதன் தோன்றினனென் பதையும், மனிதன், மனிதனுக வேறுபடக் காரணமாயிருந்தது அவன் உழைப்பே என்பதையும் அவர்கள் தெளிவு படுத்தி யுள்ளனர். மனிதனை வேறுக்குவது மனி தனின் இரண்டு தீர்க்கமான (Distinc- tive) வளர்ச்சியடைந்த மிக முக்கியமான உறுப்புகளான கைகளும்,மூளையும்,வளர்ச் சியடையக் காரணம், உழைப்பேயாகும். இந்த விஞ்ஞானக் கோட்பாட்டு ரீதியாக கண்டுபிடிப்புக்கள், மனிதன் ஒருபோதும் தனி மனிதனுக இருந்ததில்லை என்பதை தெளிவுபடுத்துகின்றன. அவன் எப் போதுமே சமுதாயத்தில்தான் வாழ்ந் தான்; மனிதனின் தனிப்பட்ட தகுதிகள் அவன் சமுதாய மனிதனுக இருக்கும் பொழுதுதான் வளர்ச்சி பெற்றன. ஆகவே, மனிதன் தனிப்பட்டவனுகப் பிறந்தவன் என்றும், இயற்கையும் கடவு ளும் அவனுக்களித்த இயல்பான உரிமை களைத் தழுவிக் கொண்டு தன்னந்தனியே நடைபயின்றுனென்றும், கூறப்படுகின்ற கொள்கை, மொத்தத்தில் விஞ்ஞான பூர்வமற்றதும் வரலாற்றிற்குப் புறம்பான துமான கட்டுக் கதையாகும்.

வரையறை 3

நாற்பது ஆண்டுகள் மிகக் கடினமான ஆராய்ச்சிக்குப் பின்னர்,அமெரிக்காவைச் சேர்ந்த மார்கன் (Morgan) என்பார், அமெரிக்கச் செவ்விந்திய இனங்களைப் பற்றிய தனது நூலான 'புராதன சமுதா யம்' (Ancient Society) என்ற புகழ் மிக்க புத்தகத்தை வெளியிட்டார். புராதன மனித சமுதாயத்தின் இயல்புகள் பற்றிய மிகத் தெளிவான கருத்தைத் தெரி வித்தார். இம்மனித இனங்கள், வேட்டை யாடுதல், அல்லது தோட்ட வேலையில் ஈடுபட்டு வாழ்வதுடன் உடமைகள் பொதுவென்ற அடிப்படையில், புராதனக் கம்யூனிஸத்தைப் போன்ற வாழ்க்கை வாழ்வதாக மார்கன் தெளிவுபடுத்தியுள்ளார். அங்கு தனிச் சொத்துரிமை இல்லை. அங்கு அரசு கிடையாது; அதாவது கோர்ட், சிறைக் கூடம்,போலீஸ் ஆகிய வன்முறை அமைப் புக்கள் இல்லை. அந்தக் காலத்தில் தனிப் பட்ட வேடன் (hunter) தனது வேட் டைக்குப் பயன்படுத்திய, அவனுக்கு உரிய வில், அம்பு அல்லது ஈட்டியை சொந்தமாக வைத்துக்கொண்டிருந்தான். இது அவனது சொத்து எனக் கூறப்பட

லாம். ஆனால் இது அவனுடைய சொந்தச்சொத்தாகும் (Personal property). ஒவ்வொரு வேடனுக்கும் தனக்கென சொந்தமான ஆயுதங்கள் இருந்தன.

வரையறை 4

சொத்துரிமை பற்றிய கேள்விக்கு சரியான அணுகு முறையைப் பெறும் பொருட்டு, 'சொத்து' (Property) என்னும் சொல்லுக்கு, நாம் அளிக்க முற்படும் பொருள் பற்றி மிகத் தெளிவாயிருக்க வேண்டும். சொத்து விரிந்த அளவில் இரு பிரிவுகளாகப் பிரிக்கப்படலாம். உதாரணமாக, நிலம், காற்று, தண்ணீர் ஆகியவற்றை எடுத்துக் கொள்வோம். இவை உண்மையில் காலங்காலமாக சமுதாய உடமையாக இருப்பவை. நிலம் அல்லது ஏரி அல்லது கடல் தனிமனிதனுக்கும் உடமையாகக் கூடுமென்று, புராதனச் சமுதாயங்களில் ஒருவரும் எண்ணிக்கூடப்பார்த்திருக்க முடியாது. எனினும் ஹவாயுவில் பாடிஸ்டாவின் முன்னாள் சர்வாதிகார ஆட்சியில் கடற்கரை முழுவதும் சில பணக்காரர்களின் பொழுது போக்கு மன்றங்களுக்குச் சொந்தமாயிருந்தது. ஹவாயு மக்கள், கடற்கரை சுகத்தை அனுபவிக்க 20மைல்களுக்கு மேல் போக வேண்டியதாயிருந்தது. தொன்மை மிக்க, சமுதாய உடமையான நிலம், சில தனிப்பட்ட மனிதர்களின் தனியார் உடமையாக, (Private Property) மாறிய வளர்ச்சிப் போக்கினை, பண்டைய ரோமாபுரியின் வரலாற்றில் நன்கு காண்கிறோம். கலப்பை முனைகளில் இரும்புக் கொழு பொருந்தியதன் மூலம் ஆழமாக உழவும். அதிகம் உற்பத்தி செய்யவும் முடிந்தது, ஒரு மனிதன் தனது சொந்த உபயோகத்திற்குத் தேவையான உணவு, உடைகள், இருப்பிடம் ஆகியவற்றிற்குத் தேவைப்படும் உற்பத்தி மதிப்பிற்குக் கூடுதலாக உழைக்கவும் உற்பத்தி செய்யவும் இதனால் சாத்தியமாயிற்று. இவ்விதந்தான் ரோமானிய நிலச்சுவான்தார்கள் நிலங்களில் பாடுபட்ட விவசாயிகளை வெளியேற்றி, அடிமைகளைக் கொண்டு வேலை செய்வித்ததால் 'லாட்டிஃபன்டியா' என அழைக்கப்பட்ட மிகப்பரந்த நிலப்பரப்புடைய பண்ணைகள் தோன்றின. நில உடமையாளரின் சொந்த சொத்தென்று, நிலம் உரிமை பாராட்டப்பட்ட போதிலும், அவரது சொந்த உபயோகத்திற்கோ, உற்பத்திக்கோ, உள்ள சொந்த உடைமையாகாதென்பதும், ஒரு உற்பத்திச் சாதனமாக, அதன் உரிமையாளருக்கு உபரி உற்பத்தியை விளைவிக்கத்தான் நிலம் பயன்பட்டது என்பதும் கண் கூடாகும். இவ்விதந்தான், அடிமைச் சொந்தக்காரர்—அடிமைகள் என்ற, சமுதாயத்தின் முதலாவது, பெரும் பிரிவான முரண்பாடுடைய வர்க்கப்பிரிவு தோன்றிற்று. சொத்து இவ்விதமே தோன்றியது. சமுதாயத்தின் இவ்விதமான வர்க்கப்பிரிவானது உரிமைகள் கடமைகள் இவற்றின் அடிப்படையில் இருபெரும் பிரிவுகளை உண்டாக்கிற்று. அடிமைச் சொந்தக்காரர்களுக்கு உரிமைகள் இருந்தன. அடிமைகளுக்கு எவ்வித உரிமைகளும் கிடையாது; கடமைகள் தான் உண்டு. அடிமைகளுக்கு சொந்த உயிரின் மீது கூட உரிமை கிடையாது. தங்களது அடிமைகளது வாழ்வு அல்லது சாவு பற்றிய உரிமையைக்கூட எஜமானன் தான் முடிவு செய்தான்.

வரையறை 5

நிலப் பிரபுத்துவ சமுதாயம் தோன்றியதும் பழைய ஆளடிமை, புதிய உழவடிமையாக மாறுகிறான். அதாவது ஆளடிமை (Serf) இதற்கு முன் போல் நிலப் பிரபுவுக்கு அடிமையாக இல்லாமல், உழவடிமையாக, நிலத்துடன் இணைக்கப்பட்டவ

ளுக இருக்கிறுன். அவன் சுதந்திரமானவன் அல்ல. எனவேதான் இங்கிலாந்திலுள்ள நிலச்சுவான்தார்கள் ஜான் மன்னனை எதிர்த்துப் போராடிய சமயம் "எந்தவொரு மனிதனது உயிரையோ அல்லது சொத்தையோ, தேசத்தின் சட்டங்களின் படியும் அவனுக்குச் சமமானவர்களின் தீர்ப்பின்படியும் அல்லாமல் பறிக்க அரசனுக்கு உரிமையில்லை என்ற வாசகம் கொண்ட 'மாக்னுகார்ட்டா' (Magna harta) சாசனத்தில் கையொப்பமிட ஜான் மன்னனை வற்புறுத்தினுர்கள். இந்த உரிமை சுதந்தர மனிதர்களுக்கு மட்டும் அளிக்கப்பட்டதே தவிர, உழவடிமைகள் வரை விஸ்தரிக்கபபடவில்லை.

வரையறை 6

வரலாற்றில் நாம் காண்கிற எந்த நாட்டு மக்களும், தங்கள் உரிமைகளைப் போராடியே பெற்றிருக்கிறுர்கள். ஆகவே போராட்டத்தைத் தலைமை தாங்கி நடத்தும் வர்க்கம் அல்லது வர்க்கங்கள், தாங்கள் அமலாக்க விரும்பும் உரிமைகளை அடிப்படை உரிமைகள் என விவரிக்கும் என்பது இதிலிருந்து தெளிவாகும். மற்றபடிக் கூறுவதாளுல், புதிய முதலாளித்துவ வர்க்கம் பிரான்சிலும், அமெரிக்காவிலும், புரட்சிக்குத் தலைமை தாங்கியபோது, அவர்கள் சில உரிமைகளை அடிப்படை உரிமைகளௌனப் பாகுபாடு செய்தார்கள். அவ்வித உரிமைகளில் ஒன்றுதான், சொத்துக்களைச் சேர்க்கவும், வைத்திருக்கவும் விற்பனை செய்யவும் உள்ள உரிமையாகும். அமெரிக்கப் புரட்சி வெற்றி பெற்ற பின்னர் 1787-ல் காங்கிரஸ் பிலடெல்பியாவில் கூடியபோது. முந்தைய 1776-ம் வருடப் பிரகடனமான, "எல்லாமனிதர்களும் சமமாகப் படைக்கப் படுகிறுர்கள்; அவர்கள் தங்களைப் படைத்த கடவுளால் சில பிரிக்கப்படமுடியாத உரிமைகள் அளிக்கப் படுகிறுர்கள். அவற்றில் உயிர்வாழ்தல், சுதந்திரம், சுகந்தேடுதல் ஆகியன அடங்குவதாகும்" என்று கூறப்பட்டது. அடிமை உரிமையாளர்களின் உரிமைகள், பகுதி IV பிரிவு ஆர். பகுதி 3ன் மூலம் "உழைக்கவோ அல்லது ஊழியஞ் செய்யவோ ஒரு ராஜ்யச் சட்டத்தின் கீழ் கடமைப் பட்டுள்ள ஒருவன் வேருேர் ராஜ்யத்துக்குத் தப்பிப் போனுல், அங்குள்ள எந்தச் சட்டம் அல்லது கட்டுப்பாடுகளையும் அதன் விளைவுகளையும் ஒதுக்கிவிட்டு யாருக்கு அவ்வித உழைப்பு அல்லது ஊழியம் சேரவேண்டுமோ அந்த நபரிடம் (Party) கோரிக்கையின் மீது அந்த நபரை ஒப்புவிக்க வேண்டும்" என அங்கீகரிக்கப்பட்டுள்ளது. இது ஓரளவு இவ்வுரிமைகளைப் புரிந்து கொள்ள உதவும். கடவுளால் அளிக்கப்பட்ட சுதந்திரத்திற்கான பிரிக்கப்பட முடியாத உரிமைகள், அமெரிக்காவின், தென்பகுதி மாநிலங்களிலிருந்து, வேறு எந்த மாநிலத்திற்காவது தப்பிப் போகும் அடிமைக்கு அளிக்கப்படவில்லை என்பது தெள்ளத் தெளிவாகும்.

வரையறை 7

ஆகவே, இதன் மூலமாக, மனிதனுக்கு இயற்கையான உரிமை என்பதாக ஒன்றும் கிடையாது என்பது முழுமையாக விளங்குகிறது. எப்படி இருப்பினும், சில குறிப்பிட்ட நாடுகளில் சில குறிப்பிட்ட வரலாற்றுச் சூழ்நிலைகளில், பல்வேறு உரிமைகள் அடிப்படையானவை எனப் பிரகடனப் படுத்தப் பட்டுள்ளன. ஆனுல் ஒரு பகுதி மக்களின் வரலாற்றின் ஒரு குறிப்பட்ட காலகட்டத்தில் சில உரிமைகள் அடிப்படையானவை என்று அறிவிக்கப்பட்ட காரணம் ஒன்றே, அடிப்படை உரிமைகள் என்ற மாற்றமுடியாத புனிதமான தொன்றும் கிடையாது என்ப

தைச் சுட்டிக் காட்டும். எடுத்துக் காட்டாக, அநேக மனிதர்களுக்கு 'சொத்துக்கான உரிமை அடிப்படையானது. ஆனால் வேலை செய்வதற்கான அரிமை அடிப்படையானதல்ல' எனக் கூறுவது மொத்தத்தில் அபத்தனமானதாகத் தோன்றக் கூடும். இதன் காரணமாக. இந்தச் சமுதாயங்களில் பல லட்சக்கணக்கான மனிதர்கள் நிரந்தரமாக வேலையற்றிருக்கிறார்கள். எவ்வெப்போது முதலாளிகள் கூடுதலாக உழைப்பை விரும்புகிறார்களோ அப்போதெல்லாம் இவர்கள் உறிஞ்சப்படுகிறார்கள்; எப்போது நீக்க விரும்புகிறார்களோ அப்போது தூக்கி எறியப்படுகிறார்கள். இதன் நடுவில் மக்களிடமிருந்து வசூலிக்கப்பட்ட வரிப் பணத்திலிருந்து வேலையில்லாதவர்களுக்கு அரசு சிறிது பிச்சை போடுகிறது. இவ்விதம் மக்களின் பாதையில், ஒரு சில உரிமைகள் அடிப்படையானவை என, ஒரு குறிப்பிட்ட காலகட்டத்தில் மதிக்கப் படுபவை. வேறொரு காலகட்டத்தில்அவ்விதம் அடிப்படை உரிமை என மதிக்கப்படுவது மறுக்கப்படுவதுடன். அடிப்படை உரிமை என்று முன்னதாக மதிக்கப்படாத சில உரிமைகள். அடிப்படை உரிமையென பின்னர் மதிக்கப்படுவதுமுண்டு.

வரையறை 8

இந்திய அரசியல் அமைப்பு ஒரு கலப்படமான அரசியல் அமைப்பு என ஒரு விதத்தில் கூறலாம். பகுதி III ல் அடிப்படை உரிமைகள் (அவற்றில் அநேகம் இதர முதலாளித்துவ நாடுகளின் பரம்பரையான அடிப்படைஉரிமைகள்)பற்றிக் கூறுகிறது. அதேசமயம் பகுதி IV, சில வழிகாட்டும் கொள்கைகள் பற்றி விளக்குகையில், சில உரிமைகளைப் பிரகடனப் படுத்தியுள்ளது. அவற்றைப் பகுதி III ல் குறிப்பிட்டுள்ள கருத்தின்படி அடிப்படை உரிமைகளெனக் குறிப்பிடா விடினுங்கூட நாட்டை ஆளுவதற்கான அடிப்படைக் கொள்கைகளாக விவரித்துள்ளது.மேலும் எல்லா மாநில அமைப்புக்களும், அவ்வுரிமைகளின் உத்வேகத்துடன்ஆட்சிநடத்தி அவற்றை அமுல் படுத்த வேண்டுமெனக் கூறுகிறது. அவ்வித உரிமைகளிற் சில, வேலை செய்வதற்கான உரிமை, வாழ்க்கைக்கான ஊதிய உரிமை மற்றும் ஓய்வு பெற உரிமை ஆகியன. பொது நலனுக்கு ஊறுவிளைவிக்கக் கூடிய விதத்தில் ஒரு சிலர் கைகளில் உற்பத்திக் குவியலும், நிதிக் குவியலும், சேராத வண்ணம் பார்த்துக் கொள்வதற்கான அதிகாரம் ஆகியவை உட்படும். ஆகவே இந்தியர்களாகிய நாம் மேற்கொள்ள விரும்புகிற அளவுக்கு,சொத்துரிமையைத் தடுக்கவும்,சுதந்திரமான மனிதர்களென்ற முறையில் மனிதனின் உரிமைகளை மேம்படுத்தவும், நம் பாராளுமன்றத்தின் மூலமாகவும் மாநிலச் சட்டமன்றக்களின் மூலமாகவும்சொத்து என்றநிலையைஓர் அடிப்படை உரிமையை நீக்குவது குறித்து முடிவு செய்யவும், கொள்கை ரீதியாகவோ அல்லது நடைமுறையிலோ. தவிர்க்க முடியாத தடையேதும் இருக்கவில்லை.

வரையறை 9

எனினுக்கூட, எல்லாச்சொத்துக்களையும் ஒரே தலைப்பின் கீழ்க் குவித்து நம் தேசத்தில் சொத்துக்கான உரிமை ஏதுங் கிடையாது எனப் பொருள்படும் படியாக, நமது அரசியல் அமைப்பின் கீழ், ஒரு விதமான சொத்துரிமையுங் கிடை யாது எனத் தடையின்றிச் சொல்லிவிடமுடியாது. இதற்கென. உபயோகப் பண்டங்களின் சொந்த சொத்திற்கும், உற்பத்திக் கருவிகளின் தனியார் சொத்திற்கும் இடையில் வேறுபாடு காண்பது மிக முக்கியமாகும். ஒரு இந்தியப் பிரஜை, தனது கடும்

உழைப்பின் மூலமாகவும், தனது சம்பாத்தியத்தின் மூலமாகவும். தனக்கென ஒரு ரேடியோ அல்லது ஒரு டெலிவிஷன் அல்லது ஒரு கார், அல்லது வாடகைக்கு விடுவதற்காக இல்லாமல்தான் வசிப்பதற்காக ஒரு வீடு ஆகியவற்றைத் தனக்கெனவாங்குவதற்குத் தக்கவராயிருப்பின் அவற்றை வாங்கி உபயோகிக்க அவருக்கு உரிமை இருக்க வேண்டும். இவை சொந்த உபயோகத்திற்கான பொருள்கள்பெரும்பான்மையான மக்கள் கார்களோ, அல்லது டெலிவிஷன்களோ வைத்திருக்காததால், ஒரு தனி நபரும் அதை வைத்திருக்கக் கூடாது என யாரும் விவாதம்செய்யமாட்டார்கள். அவ்வாறு கூறின் அது வறட்டுத் தத்துவ வாதமாக யதார்த்தத்திற்குப் புறம்பான முட்டாள் த்னமான வாதமாக இருக்கும். நாம் நியாயப்படிக்கூறுவதாயின் எந்தத் தனியாரும், அல்லது தனிப்பட்டவர்களின் குழுக்களும் உற்பத்தி சாதனங்களான வயல்கள், தொழிற்சாலைகள போன்றவைகளை, அவற்றின் மூலமாக உற்பத்தி செய்யக்கூடிய சொத்துக்களைச் சொந்தமாக வைத்துக் கொள்ளக்கூடாது; அதாவது உரிமையாளர் தனக்கெனச் சொந்தமாக அனுபவிக்காத சொத்துக்களை. அதனைப் பயன்படுத்தி மற்ற மனிதர்களைச் சுரண்டும் செயலில் ஈடுபட்டு தனக்கென அதன்மூலம் லாபம் சம்பாதிப்பதற்கு உரிமையளிக்கக் கூடாது. இவ்விதம், ஷரத்து 19ன் கீழான, சொத்து வாங்க, வைத்திருக்க மற்றும் விற்பனை செய்ய உள்ள உரிமையை, அரசியல் அமைப்பிலிருந்து முழுவதுமாக எடுத்து விடக்கூடிய உரிமையாக கொள்ளக்கூடாது. ஷரத்து 19க்கான சொத்துரிமை பற்றிய விளக்கத்திற்கு வயல்கள். தொழிற்சாலைகள் போன்ற எல்லா உற்பத்திசாதனங்களையும் விலக்கி விட்டு, சொந்தஉபயோகத்திற்கான பண்டங்களை விட்டு வைக்க வேண்டுமென்ற முடிவுக்கு நாம் வரவேண்டும். எனவே நமது அரசியல் அமைப்பில். சொத்துரிமையை முழுவதுமாக ஒழித்துவிட வேண்டுமென்பது அவசியமில்லை என்றும், ஆனால் சொத்துரிமையை சொந்த உபயோகத்திற்கான சொத்துக்களுக்கு — உற்பத்திச் சாதனங்களுக்கல்ல — மட்டும் கட்டுப்படுத்திக் கொள்ள வேண்டுமென்று நான் கருத்துத் தெரிவிக்கிறேன்.

அநேக வருஷங்கள் வேலை நடந்து வந்துள்ள ஆலைகளிலும், தொழிற்சாலைகளிலும் வேலை செய்த தொழிலாளர்கள் அதில் ஈடுபடுக்தப்பட்ட மூலதனத்தை ஈடு செய்யுமளவிற்குப் போதுமான மதிப்பை, அதன் முதலாளிகளுக்கு ஏற்கனவேயே, தங்கள் உபரி மதிப்பு உழைப்பின் மூலமாகக் கொடுத்துள்ளார்கள்,என்பதைக் காண இயலும். நான் ஹவானாவில் இருந்தபோது காஸ்ட்ரோ அரசு ஒருசுலபமான வழிமுறைக்கையாண்டதைப் பார்த்தேன். எக்கெல்லாம் ஒரு குடியிருப்பாளர் ஒரு வீட்டிற்கு குறிப்பிட்ட சிலவருடங்களுக்கு வாடகை கொடுத்து வந்தாலும். அவரால் கொடுக்கப்பட்ட வாடகைப் பணம், அந்த வீட்டின் மதிப்புக்குச் சமமாக வந்தால்,அந்தச் சமயத்திலுருந்து அவ்வீடு அவருக்குச் சொந்தமென அறிவிப்பைச் சாற்றியது, நிலப்பிரபு அக்கட்டிடத்திற்கான முழு மதிப்பையும் வாடைக மூலமாகபெற்று விட்டபடியால் அக்கட்டிடத்தை அவரிடமிருந்து பெற்று குடியிருப்போருக்குக் கொடுக்க மேற்கொண்டு எவ்வித நஷ்ட ஈட்டுத் தொகையையும் கொடுக்க வேண்டியதில்லை என்பதே இதற்கான காரணம். அடிப்படை உரிமைகளில் தலையிடக் கூடிய எந்தத் திருத்தத்திற்கும் மாநிலச் சட்டசபைகளின் பெரும்பான்மையால், ஒரு ஒப்புதலளிக்கக் கூடிய,மேலும் திருப்திகரமான அரசியல் அமைப்புத்திருத்த நடைமுறையை முதலாவதாகஏற்படுத்துவதன் மூலமாக. நம் அரசியல் அமைப்பிற்கு திருத்தங்கள் மேற்கொள்ளுவது சாத்தியமானதென்றே நான் நம்புகிறேன். இரண்டாவதாக, சொந்த உபயோகத்திற்கான சொத்துக்களை மட்டும் சொத்துரிமை எனக்கட்டுப் படுத்துவதற்காக. சொத்து சம்பந்தமான விளக்கத்தை அரசியல் அமைப்பில் கொண்டுவரவேண்டும்.

தமிழாக்கம்: S. S. தியாகராஜன்

கோத்தர்களின் சாவு விழா

கோ. சுப்பையா, எம். ஏ,

[கோத்தகிரி நகரிலும், அதன் சுற்றுப்புற மலைச்சாரல்களிலும் வசிப்பவர்கள் கோத்தர்கள் என்னும் இனக்குழு மக்கள். அவர்களது மொழிக்கு வரிவடிவமில்லை. அவர்கள் பேசும் மொழி திராவிட இனமொழி. தமிழோடு நெருங்கிய ஒப்புமையுடையது. அவர்களது மொழியைக் கற்று அம்மொழிக்கு வருணனை இலக்கணம் எழுதுவதற்குரிய ஆராய்ச்சியில் அண்ணாமலைப் பல்கலைக் கழகத்தில் மொழியியல் துறையில் ஆராய்ச்சி மாணவராக இருக்கும் கோ. சுப்பையா ஈடுபட்டிருக்கிறார். இவ்வாராய்ச்சிக்குரிய சான்றுகளைத் தேடும் பொழுது அவர்களது வாழ்க்கை முறையையும் நுணுகி நோக்கி இருக்கிறார். அவரது ஆய்வின் விளைவாக இக்கட்டுரை எழுதப்பட்டிருக்கிறது.—ஆசிரியர்]

தமிழகத்தில் நீலகிரி மலையில் உள்ள பகுதியிலும், கொடைக்கானல் மலைப்பகுதியிலும்[1] பழங்குடி மக்கள் வாழ்கின்றனர். இப்பழங்குடி மக்களுள் நீலகிரியில்வாழும் கோத்தர்கள் மிகவும் முக்கியமானவர்கள். ஒவ்வொரு பழங்குடி மக்கட்கும் தனிப் பண்பாடு உண்டு. திராவிட இனத்தைச் சார்ந்த இப்பழங்குடி மக்கள் கோத்தம் (Kota)[2] எனும்தென் திராவிடமொழியைப் பேசுகின்றனர். இவர்களுடைய பழக்க வழக்கங்கள் நீலகிரியில் வாழும் ஏனைய பழங்குடி மக்களது பழக்க வழக்கங்களினின்று வேறுபட்டனவாகும். இவர்களுடைய சாவுச் சிறப்பு (Funeral Festival) மிகவும் குறிப்பிடத்தக்கது. இதனை இவண் விரிவாகக் காண்போம்.

இவர்களுடைய சாவுச்சிறப்பு இரண்டு வகைப்படும். இறந்த அன்றே இறந்தவருக்குச் செய்யும் ஈமச் சடங்கு ஒருவகை; மற்றொன்று இறந்தவரின் ஆவி நல்லுலகம் அடைவதற்காக மற்றொரு நாளில் இவர்கள் கொண்டாடும் திருவிழாவிற்கு முன்—செய்யப்படும் சடங்காகும். முன்னையதை "பச்தாவ்" என்றும், பின்னையதை "வர்ல்தாவ்" என்றும் அவர்கள் மொழியில் குறிப்பிடுகின்றனர். ஓராண்டில் பல பச்தாவ்கள் ஏற்படலாம். ஆனால் வர்ல்தாவ் ஆண்டிற்கொரு முறைதான் வரும்.

ஊரில் ஒருவர் இறந்துவிட்டால், அவருடைய இறப்புச் செய்தி "கொல், பர்தபட்க்" முதலிய இசைக்கருவிகள் மூலம் இறப்பை உணர்த்தும் பண்ணில் (இசை) அறிவிக்கின்றனர். அன்று ஊர் மக்கள் ஊர்ப் பொதுவாக சுள்ளி விறகுகளும், பெரிய விறகுக் கட்டைகளும், அரிசி, பருப்பு, காய்கறிகளோடு சேர்த்துக் கொடுப்பார்கள். யார் வீட்டிலும் தனியாக சமையல் செய்ய மாட்டார்கள். சுள்ளி விறகும், காய்கறிகளும், சாவிற்கு பெண் கொடுக்கும் பரிசாகவும், மற்றவைகள்—விறகுக்கட்டையும், அரிசி, பருப்பு—ஆண் கொடுக்கும் பரிசாகவும் ஏற்றுக் கொள்ளப்படும்.

புதிய கட்டில் செய்து, இறந்தவரை அதில் படுக்க வைப்பார்கள். அக்கட்டிலின் நான்கு முனைப்பக்கங்களிலும் நான்கு நீண்ட மூங்கில் கம்புகளைச் சேர்த்துக் கட்டுவார்கள். மூங்கிலின் மேல் முனைகள் நான்கையும் சேர்த்து இணைக்க, குறுக்காகவும், நெடுக்காகவும் மூங்கிலை வைத்துக் கட்டுவார்கள். அதற்கு மேல் நான்கு மூங்கில்களை இணைத்து கோபுர வடிவமாகச் செய்வார்கள். கோபுரம் போன்ற வடிவு உள்ள பகுதியை வெள்ளைத் துணியால் சுற்றுவார்கள். சிவப்பு நாடாவினால் அத்துணியை அலங்கரிப்பார்கள். குஞ்சம் போன்று வட்டவடிவமாகத் துணியை,கோபுர வடிவப்பகுதிக்கு மேலுள்ள பகுதியில் (கம்பில்) சுற்றுவார்கள். அதற்கு மேல் குடை ஒன்று கட்டப்படும். இக்கட்டிலானது ஒரு சிறு தேர் போல் காட்சி அளிக்கும். இதனை இவர்கள் குடிகட்[3] என்று கூறுகின்றனர். இதனை வீட்டின் முன்னுள்ள வாயிற் புறத்தில் வைத்திருப்பார்கள்.

இறந்தவரைக் குளிப்பாட்டி, உடலில் துணி போர்த்துகிறார்கள். அக்கட்டிலில் இறந்தவரைப் படுக்கவைக்கின்றனர்.உறவினர்கள் அவருடைய நெற்றியில் மூன்று வெள்ளிப் பணத்தை வைக்கின்றனர்.உறவினர்கள் வந்தவுடன், சில சடங்குகளை செய்கின்றனர். ஒரு பையில் அரிசி, பருப்பு, முதலியவைகளைப் போட்டு. அதை ஒரு சிறு பொதி போல் செய்கிறார்கள், உறவினர்கள் அப்பொதியை தோளில் சுமந்து கொண்டு, இறந்தவரை மும்முறை வலம் வருவார்கள். இவர்களோடு, மற்றவர்களும் சேர்ந்து, கொல், பர் முதலிய இசைக் கருவிகளை முழக்கிக் கொண்டு வலம் வருவார்கள். கடைசியில் ஒவ்வொருவரும் தன் நெற்றி இறந்தவரின் கால் பெருவிரலைத் தொடும்படி தலை தாழ்த்தி வணங்குவார்கள். இச்செயலுக்கு ''தாவ்மூட்ம்'' என்று சொல்கின்றனர்.

அன்று முழுவதும் இறப்பை உணர்த்தும், சாவு இசையை முழக்கிக் கொண்டேயிருப்பார்கள். சுமார் மாலை மூன்று மணிக்கு இறந்தவரைச் சுடுகாட்டிற்கு எடுத்துச் செல்வார்கள். சுடுகாட்டிற்குத் ''தூவி'' என்று பெயர், இறந்தவரை எரித்து விடுவார்கள். சுடுகாட்டில் ஊர் மக்கள் கொடுத்தவிறகுக் கட்டைகளையும், சுள்ளி விறகுகளையும் கொண்டு, சிறு மேடை அமைப்பார்கள். தூவியின் ஓரத்தில் சிறுசுள்ளிகளின் உதவியால் நெருப்பு மூட்டுவார்கள்,

இறந்தவரை எரிப்பதற்கு முன், சில சடங்குகள் நடைபெறும். இறந்தவர் பெண் என்றால், ஆண் தன் உடைகளைக் கழற்றி. வேறு உடை அணிவான். இறந்தவர் ஆண் என்றால், மனைவி, தன் ஆடை நகைகள் முதலியவற்றை களைந்து விடுவாள். வேறு உடை அணிவாள். தலைப் பின்னலையும் களைந்து விடுவாள். கடைசியில் குடிகட்டோடு, இறந்தவரை விறகு மேடை மீது வைத்து எரிப்பார்கள். பின்னர் அனைவரும் ஊருக்குத் திரும்பி விடுவார்கள். அன்று ஊர் மக்கள் கொடுத்த அரிசி, பருப்பு,முதலியவைகளைக்கொண்டு சமையல் செய்து,எல்லோருக்கும் உணவு கொடுப்பார்கள்.

மறுநாள் மூவர் சுடுகாட்டிற்குச் செல்வார்கள். அங்கு இறந்தவரின், சாம்பல், மற்றும் தலை கைகால் எலும்புகளை எடுத்துக் கொண்டு, ஆற்றிற்குப் போவார்கள். ஆற்றில் இவைகளை வைத்து, தேங்காய் பழம் முதலியவற்றோடு. கூட ஆராதனை செய்வார்கள். எலும்புகளை ''வர்ல்தாவ்தல்ம்''[4] எனுமிடத்தில் பத்திரப்படுத்திய பின், ஆற்றில் குளித்துவிட்டு, ஊருக்குத்

திரும்புவார்கள். சாவுநிலை (தீட்டு)மூன்று நாட்களுக்கு மேற்கொள்ளப்படும். இம் மூன்று நாட்களுக்கும் யாதொருவேலையும் செய்ய மாட்டார்கள். இத்தகைய சாவுச் சிறப்பிற்குப் பச்தாவ்[5] என்று கூறுவார் கள்.

பழங்காலத்தில் தொதுவர்களும் மற்ற வர்களும் இவர்களுடைய சாவு விழா விற்கு வருவார்கள். இறந்தவருக்காக எருமைகளை பலியிடும் வழக்கம் இவர்க ளிடையே இருந்தது. ஆனுல் அப்பழக்கம் இன்று வழக்கில் மறைந்து விட்டது.

பூசாரியின் வீட்டில் யாரேனும் இறந்து விட்டால், அவர் தன் கோயில் காரியங்களைச் செய்ய மாட்டார். அவ் வருடம் திருவிழாவும் நடைபெருது. தேர் கார்ள் எனும் மருளாடி மற்ருெருவரை பூசாரியாக நியமிப்பான். அவ்வாறு நிய மிக்கப்பட்டவர், கோயில் காரியங்களை யும், திருவிழாவையும் நடத்துவார்.

ஒவ்வோர் ஆண்டிலும் கூட்ல் மாதத் தில் குலதெய்வம்கம்பட்டராயருக்கு விழா எடுப்பார்கள். இவ்விழாவிற்கு பாப்ம்[6] என்று பெயர். இவ்விழாவிற்கு முன்,ஒரு சாவுச் சிறப்பு கொண்டாடப்படும். அவ் வாண்டில் இறந்தவர்களுக்காக, அவர்க ளுடைய ஆவிகள் நல்நிலை அடைவதற் காகக் கொண்டாடப்படுகிறது. இதனை வர்ல்தாவ்[7] என்று அழைக்கின்றனர், இத் தருணத்தில் கணவனை இழந்த பெண் புத் தாடை அணிந்து, தலைவாரிப், பின்னிக் கொள்வாள். அவள் விரும்பிஞல், மறு மணம் செய்து கொள்ளலாம்.

இந்த "பாப்ம்" எனும் பண்டிகை எட்டு நாட்களுக்கு நடைபெறும். இக் காலத்தில் புத்தாடை அணிந்து, மக்கள் மகிழ்வோடு இருப்பார்கள். ஒவ்வொரு நாளும் ஆடலும் பாடலும் தெய்வ வழி பாடோடு இடம் பெறும். புதுமணம் புரி வோர்களும், மறுமணம் செய்வோர்களும் தங்கள் காரியங்களை இச்சமயத்தில் நிறை வேற்றிக் கொள்வார்கள், ஊருக்கும், மக்கட்கும் நன்மை ஏற்பட,இறைவனுக்கு வேண்டுதல் இடுவார்கள்.

உருவம் இல்லாத இறைவனை வழி படுகின்றனர். விதவை மறுமணம், மண முறிவு (விவாகரத்து), காதல் மணம், முத லியன இவர்களிடையே உண்டு. மனிதன் இறந்தபின், ஆவியாக உயிர் வாழ்கிருன் என்றும், வானுலக வாழ்வு உண்டு என் என்றும், கோத்தர்கள் நம்புகின்றனர். இம் மக்கள் மிகுந்த தெய்வ பக்தியுடைய வர்கள்.

மேற்கோள்களும் ஆதாரங்களும்

1. நீலகிரியில் கோத்தர்கள், தொதுவர்கள், பனியர்கள் இருளர்கள், குரும்பர்கள், கசவர்கள் எனப்பழங்குடி மக்கள் வாழ்கின்றனர். கொடைக்கானலில் பழியர்கள் (பழையர்,) புலையர்கள்; என்ற பழங்குடி மக்கள் வாழ்கின்றனர்.

2. திராவிட மொழிக் குடும்பம் முப்பெரும் பிரிவுகளை உடையது. அதில் தென்திராவிட மொழிக் குடும்பம் ஒன்று. இது தமிழ், கன்னடம், மலையாளம், கோத்தம், தொதுவம் படகு, கோதவம் (கூர்க்கு) என்ற மொழிகளை தன்னகத்தே கொண்டுள்ளது. கோதவம் மொழியை குடகு என்றும் கூறலாம்.

3. குடிகட் என்று கூறப்படுவது இன்று நம்மிடையே இறந் தவருக்காக நாம்செய்கின்ற பாடையைப் போன்றதாகும்.

4. வர்தாவ்தல்ம் என்னுமிடம் ஊரிலிருந்து சற்று தொலைவி லுள்ள மைதானம். அங்குதான் இறந்தவர்களின் ஆவிகள் நல்லுகம் அடைய ஒரு சிறு சாவுச்சிறப்பு நடைபெறும்.

5. பச்தாவ் என்பது இறந்தவரை வைத்துக்கொண்டு. இறந்த அன்று செய்கின்ற ஈமச் சடங்காகும், இதனைப் பசுமையான சாவுச்சடங்கு எனப் பொருள் கொள்ளலாம்.

6. பாப்ம் என்பது கோத்தர்களின் குலதெய்வம்கம்பட்டரா யருக்கு கொண்டாடப்படும் பண்டிகையாகும். இது நம் பொங்கல் பண்டிகை போன்று சிறப்புடையது.

7. வர்தாவ் என்பது இறநதவர்களின்எலும்புகளைவைத்துக் கொண்டு, அவருடைய ஆவி நல்லுலகம்அடையத்தங்களின் பண்டிகைக்குமுன் கொண்டாடப்படுகின்ற ஒரு சிறு சாவு விழா இதனை நாம் ஓராண்டு கழித்து இறந்தவருக்கு செய்கின்ற திவசத்திற்கு ஒப்பிடலாம்.

தத்துவம்

இந்தியத் தத்துவ மரபும் பாரதியும்

வெ. கிருஷ்ணமூர்த்தி

[இந்தியத்தத்துவமரபு என்றால் ஆஸ்திக ஆன்மிக வாதம் என்றபொய்ப் பிரச்சாரம் மலிந்திருக்கும்இந்நாளில், நம்நாட்டில் ஒப்புக் கொள்ளப்பட்ட ஆறு தத்துவங்களில் நான்குகடவுள் இல்லை என்றுவாதிக்கும் நாஸ்திக தத்துவங்கள் என்றால் யாரும் நம்பமாட்டார்கள். நமது தத்துவ மரபில் இருபோக்குகள் உள்ளன. வேதத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டதாகச் சொல்லிக் கொண்டு அதனிடமிருந்து விலகிச்சென்று விட்டபிரம்ம, மாயைக் கொள்கைகளும், அவ்வைதீகக் கொள்கைகளையும்அதனின்றுவிலகிச் சென்றுவிக்க பிரம்ம, மாயைக் கொள்கைகளையும் எதிர்க்கும்அவைதீகத் தத்துவங்களும் என இரண்டு தத்துவமரபுகள் நம் நாட்டில் உள்ளன. இம்மரபுகளின்று பாரதி தமது தத்துவப்பார்வையையும், தத்துவச் சார்பையும் எவ்வாறு உருவாக்கிக்கொண்டார் என்றுஇக்கட்டுரை ஆராய்கிறது.

— ஆசிரியர்]

0·0 சுப்ரமணிய பாரதி ஒரு மகாகவிக்குரிய உயரிய பண்போடும்நுண்ணறிவோடும், சென்ற காலத்து இந்தியத் தத்துவங்களை நன்கறிந்து அவற்றைத்தம்காலத்துச் சமுதாயம் எழுப்பியகேள்விகளுக்கு விடையளிக்கப் பயன்படுத்தினார். நிகழ்காலத்திற்கு மட்டுமன்றி வருங்காலக் கனவை நிர்மாணம் செய்வதற்கும் தமது அறிவை அவர்பயன்படுத்திக் கொண்டார். ஆனால் அத்தத்துவங்களை அவர் மரபு வழிப்படி முழுமையாக ஒப்புக்கொண்டு பயன்படுத்திக் கொள்ளவில்லை. பழைய தத்துவங்களின் சாரம் எனத் தனக்குற்ற வகையில் ஒரு அடிப்படையை நிர்ணயம் செய்து கொண்டு அவற்றைத் தன்காலத்துப் பிரச்சிகனைகளுக்கும் வருங்காலத்தின் கேள்விகளுக்கும் விடைகாண அவர் பயன்படுத்திக் கொண்டார். பழைய தத்துவங்களில் அவர் எடுத்துக்கொண்ட அம்சங்களும் உண்டு. நிராகரித்தவைகளும் உண்டு. இவை பற்றி ஆய்வு செய்வது பாரதியின் (1) தத்துவச் சார்பையும் (2) தத்துவ நோக்கையும் முற்றிலும் புரிந்து கொள்ள நமக்கு உதவியாக இருக்கும்.

0·1 அவ்வகையில், இந்தியத் தத்துவங்களிலிருந்து எந்தெந்த அம்சங்களில்பாரதி உடன்பாடுடையவராக இருந்தார் என்பதைப் பற்றியும், தன் காலத்திற்கும்வருங்காலத்திற்கும் ஆன கேள்விகளுக்கு விடை காண அவற்றை எந்த அளவுக்குப் பயன்

படுத்திக்கொண்டார், அத்தகைய முயற்சியில் அவர் அடைந்த வெற்றி தோல்விகள் என்னென்ன என்பதைப் பற்றியும் நிர்ணயம் செய்ய இக்கட்டுரையில் முயல்வேன்.

0·2 இந்தக் கட்டுரையில் தத்துவச் சார்பு, தத்துவ நோக்கு, என்ற இரண்டு சொற்றொடர்களைப் பயன்படுத்துவேன். தத்துவச்சார்பு என்பது பண்டைய தத்துவங்களோடு பாரதி உடன்படும் அம்சங்களைக் குறிக்கும். தத்துவ நோக்கோ எனில், நிகழ்கால வருங்காலங்களின் கேள்விகளுக்குக் கவிஞர் காணும் விடையை அவருக்குள்ள பார்வையைக் குறிக்கும். தத்துவச் சார்பும் தத்துவ நோக்கும் ஒன்றையொன்று ஊக்குவிக்கும்சக்திகளாகும் பாரதியைப் பொறுத்தமட்டில் அவரதுதத்துவ நோக்கே அவருடைய தத்துவச் சார்பை நிர்ணயித்திருக்கிறது. இதைக் கட்டுரைப் போக்கில் பின்னால் விவரிப்பேன்.

0·3 பாரதியின் தத்துவ நோக்கு குறித்துப் பல அறிஞர்கள் ஆராய்ந்திருக்கிறார்கள். அமரர் ஜீவா, தொ. மு. சி. ரகுநாதன் ஆர். கே. கண்ணன், பேராசிரியர் நா. வானமாமலை, கலாநிதி கைலாசபதி போன்றோர் ஆழ்ந்த ஆராய்ச்சி செய்து, பாரதியின் தலைசிறந்த மனிதாபிமானமும், தேசபக்தியும் அவருடைய தத்துவ நோக்கைச் சிருஷ்டித்திருக்கின்றன என்றுகாட்டி இருக்கிறார்கள்.

அதே சமயம் பாரதியின் தத்துவச் சார்பு குறித்து அதிக ஆராய்ச்சிகள் வெளிவரவில்லை என்றே சொல்லலாம். ராஜாஜி போன்றவர்கள் அவரை வேதாந்தி என்று பொதுப்படையாகவேகுறித்திருக்கிறார்கள் வேறுசிலர் அவர் ஒரு அத்வைதியேஎன்று முடிவு கட்டி இருக்கிறார்கள். அவர்களில் வி. சச்சிதானந்தன்,[1] கலாநிதி க. கைலாசபதி[2] ஆகிய இரு அறிஞர்கள் முக்கியமானவர்கள்.

0.4 இவ்விரண்டு கருத்துக்களிலும் உள்ள உண்மைகளை ஆராய்வதற்குஇந்தியத் தத்துவ மரபு என்றால் என்ன என்று விளக்குவது அவசியமாகும்.

1·0 இந்தியத் தத்துவ மரபு இருவகைப்படும். முதல்வகை வேதங்களையும்அவற்றுக்குப் பின்னால் அவ்வேதங்களை அடிப்படையாக வைத்து எழுதப் பட்டவை என்றுசொல்லப்படும்நூல்களையும், சார்ந்து உருவாக்கப்பட்ட தத்துவங்களாகும் இரண்டாவது வகை, வேதங்களை எதிர்த்து எழுந்தவை. இவற்றில் வேதங்களையும் அவற்றைச் சார்ந்த நூல்களையும் அடிப்படையாகக் கொண்டுஎழுந்தமுக்கியமான தத்துவங்கள் வருமாறு:—

1) வேதாந்தம் 2) நியாயம் மற்றும் வைசேஷிகம் 3) பூர்வமீமாம்சம் 3) சாங்கியம் 4) யோகம் முதலியன.

இவற்றில் வேதாந்தம் என்பதின் கீழ் அடங்கும் பல சிறு பிரிவுகளுக்குள், அத்வைதம், விசிஷ்டாத்வைதம், துவைதம் ஆகியவை முக்கியமானவை.

வேதங்களை எதிர்த்து எழுதப்பட்ட தத்துவங்கள் பல்வேறு வகைப்பட்டவை. அவற்றில் முக்கியமானவை வருமாறு:—

1) ஜைனம் 2)பௌத்தம் [பல்வேறு பிரிவுகள் உட்பட] 3) சாருவாகம் அல்லது லோகாயதம் ஆகியவை ஆகும்.

பாரதியால் அவரது நூல்களில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ள தத்துவங்களை மட்டும் சுருக்கமாக இங்கு பார்ப்போம்.

1·1 வேதாந்தத்தின் மூன்று முக்கிய பிரிவுகளில் அத்வைதமே பிரதானமான

இடத்தைப் பெற்றிருக்கிறது. இந்நாட்டு அறிஞர்களாலும் பிறநாட்டு அறிஞர்களாலும் பெரிதும் விவாதிக்கப்பட்டு விளம்பரம் பெற்றுள்ளது. இக்கொள்கையின்படி பிரம்மம்தான் முழுமையான அறிவு ஆகும். இந்தப் புற உலகம் பிரமையினுல் உண்டாக்கப் பட்டதாகும். அது அவித்யை அல்லது மாயையால் சிருஷ்டிக்கப்படுகிறது. சித் எனப்படும் அறிவின் மீது அசித் எனப்படும் அறியாமை கற்பிதம் செய்யப் பட்டிருப்பதாலேயே உலகம் தோன்றுகிறது. பிரம்மத்தை அறிவதே உண்மையான விடுதலை ஆகும்.

1·2 கருத்தை முற்றிலும் உண்மையென்றும் அக்கருத்திலிருந்துதான் உலகம் பிறக்கிறது என்றும் கூறும் அத்வைத வேதாந்தமே இந்தியத் தத்துவங்களில் முழுமையான அகவய ஆன்மீக வாதம் (Subjective idealism) என்று சொல்லலாம்.

1·3 இனி விசிஷ்டாத்வைதத்தின் கொள்கை சுருக்கமாக வருமாறு:—

ஆண்டவனே அதி உன்னதமான உண்மையாக இருக்கிறுன். அவன் எல்லா விதக் கல்யாண குணங்களும் பொருந்தியவனுக இருக்கிறுன். ஞானம்தான் அவனுடைய குணம் என்றோ அல்லது ஞானமாக அவன் இருக்கிறுன் என்றோகூற முடியாது எல்லாக் குணங்களையும் அவன் கொண்டவனுக இருப்பதைப் போல் ஞானத்தையும் அவன் தன்னுள் கொண்டவனுக இருக்கிறுன். அவன் சர்வ வல்லமை வாய்ந்தவன். சர்வ வியாபகம் ஆனவன், சர்வ காருண்யம் பொருந்தியவன்; எல்லாமே அவனில் அடக்கம் என்பதால் அவனிலிருந்து இரண்டாவதென்று இருப்பதற்கு நியாயம் இல்லை. ஆனுல் இந்த ஒருமையில் பன்மைக் குணம் இருக்கிறது. இவை சித் எனப்படும் பலதரப்பட்ட ஆன்மாக்களும் அசித் எனப்படும்பொருளும்ஆகும். இவை பிரமையினுல் உண்டாவன அல்ல, ஆண்டவனுல் படைக்கப் பட்டவையாகும். ஆன்மாக்களும் பொருளும் சேர்ந்து ஆண்டவனின் உடம்பு ஆகிறது, பொருளால் ஆகிய உடம்பு உயிரை எப்படிச் சார்ந்திருக்கிறதோ அப்படியே, பொருளும் உயிர்களும் சேர்ந்து உண்டாகியஉடம்பு ஆண்டவனைச் சார்ந்திருக்கிறது.

1·4 சங்கரருக்கு சுத்த ஞானமே தெய்வம். அதை அறிவதே அறியாமையில் இருந்து விடுதலை பெறுவதாகும், ஆனுல் ராமானுஜருக்கோ அந்த விடுதலை இறைவனது அருளாலேயே கிட்டும் என்பதாகும்.

1·5 இனி துவைத வேதாந்தம்கூறுவது வருமாறு:— பரமாத்மா எனப்படும் படைப்பின் அடிப்படைக் காரணமான ஆண்டவனிலிருந்து ஜீவாத்மா முற்றிலும் வேறுபட்டது. இத்தகைய வேறுபாடுகள் மொத்தம் ஐந்து ஆகும். பஞ்சபேதங்கள் எனப்படும் அவையாவன 1) பரமாத்மா எனப்படும் ஆண்டவனும் ஜீவாத்மா எனப்படும் உயிரினமும் வெவ்வேறு 2) ஆண்டவனும் பொருளும்வெவ்வேறுனவை 3) தனிப்பட்ட உயிரும் பொருளும் வெவ்வேறுனவை 4) தனிப்பட்ட உயிர்களுள்ளும் ஒருஉயிர்மற்றொரு உயிரிலிருந்து வேறுபட்டது 5) பொருளிலும் ஒன்றிலிருந்து மற்றென்று வேறுபட்டது. ஆனுல் எல்லாமே பரமாத்மாவினுல் சிருஷ்டிக்கப் பட்டதாகும்,

மாயைத் தத்துவத்தைக் கண்டனம் செய்வதும் பக்தியுமே துவைத மார்க்கத்தில் முதல் இடம் பெறுகின்றன.

1·6 'சாங்கியத்தை வைதீக தத்துவங்களில் ஒன்றுகக் கொண்டுபாரதிபலவிடங்களில் அதன் கொள்கைகளைக் குறிப்பிட்

டிருக்கிருர். உலகம் எவ்வாறு தோன்றியது என்ற கேள்வியையே சாங்கியர்கள் தமது தத்துவத்தின் அடிப்படையாகக் கொண்டிருக்கிருர்கள். உலக இயக்கத்திற்கு மூலப்ரக்குதிஅல்லது மூலப்பொருள் (Primeval matter or Pradhana) தான் காரணம். இதனின்று 'மான்' என்ற உணர்வு (Consciousness) தோன்றி மகாபூதம் முதலிய பொருள்களும், புலன்களும், பொறிகளும், மணமும் தோன்றுகின்றன. இதனேடு 'புருஷன்' எனப்படும் சலனமற்ற, சுதந்திரமான, துன்பமற்ற ஒரு பொருளும் குறிக்கப்படுகின்றது. மொத்தத்தில் பிரபஞ்சம் 25 தாதுக்களால் ஆனது. இந்த 25 தாதுக்களேயும் சரிவரப் புரிந்துகொணடால், விடுதலே கிடைக்கும்.

1·7 யோகத்திற்கென்று தனியான தத்துவம் ஏதுமில்லே. சாங்கியத் தத்துவத்தோடு ஆண்டவனேப் பற்றிய கருத்தும் அதில் இணேக்கப்பட்டிருக்கிறது.யோகாங்கங்கள் எனப்படும் எட்டுவகைவழிகளால் உடலேயும் மனத்தையும் கட்டுப் படுத்துவதன் மூலம் மனிதன் அதீத சக்திகளேப் பெறுதல் சாத்தியம் என்றும் இச்சூத்திரங்களில் போதிக்கப்படுகிறது.

1·8 வேதங்களே எதிர்த்தெழுந்த மதங்களில் பாரதியின் கவனத்தை சமணம் கவர்ந்ததாகத் தெரியவில்லே. பௌத்தம் மட்டுமே அவருடைய கடுமையான விமரிசனத்துக்கு உள்ளாகி இருக்கிறது.அதுபற்றிச் சுருக்கமாகக் கூறுவோம்.

1·9 புத்தரின் போதனேகள் எல்லாமே அப்பாலேத் தத்துவத்தை எதிர்க்கும் தன்மை கொண்டவை. ஆரம்பகால புத்தமதம் அப்படித்தான் இருந்தது. அதன்படி ஆர்யஸத்யங்கள் எனப்படும் நான்கு உண்மைகள் அடிப்படையான தத்துவம் ஆகும். துவாதச நிதானங்கள் எனப்படும் பனிரெண்டு தீமைகளே உலகில் துன்பங்களின் அடிப்படைக் காரணங்கள்.

நான்கு உண்மைகளாவன :—

1) உலகமே துக்க மயமானது
2) துக்கத்திற்குக் காரணம் உண்டு.
3) துக்கத்தை நிவாரணம் செய்ய முடியும்,
4) அத்தகைய நிவாரணத்திற்கு வழி உண்டு.

நான்காவதாகக் குறிப்பிட்ட நிவாரண வழி நன்னம்பிக்கை, நல்லுறுதி, நல்வாக்கு நற்செய்கை நல்வாழ்க்கை முறை, நன்முயற்சி, நற்சிந்தனே, மற்றும் நற்தியானம் ஆகிய எட்டு வகைகளில் ஏற்படும்.

1·9·1 மேற்குறிப்பிட்ட வழி ஹீனயனம் என்று பிற்காலத்தில் அழைக்கப்பட்டது. இதில் நேரடியான வாழ்க்கைத் தத்துவத்தைத் தவிர அப்பாலேத் தத்துவம் ஏதுமில்லே. இன்னும் சொல்லப்போனல் ஆன்மா என ஒன்றையே புத்தர் ஒப்புக்கொள்ளவில்லே. இது அனுத்ம வாதம் எனப்படும்.

1·9·2 மஹாயனம் என்று சொல்லப்படும் பிற்கால பௌத்தம் உபநிஷதங்களின் பாதிப்புக்கு உட்பட்டது. ஹீனயன தத்துவத்திற்கு நேர் எதிரிடையான தத்துவத்தை அது கடைசியில் அடைந்து விட்டது. அப்படி அடையுமுன் அது தனக்குள் பல பிரிவுகளாக உடைந்து வளர்ந்தது. 'புலன்களால் அறியப்படும் உலகம்பொய்யானது. ஏனெனில் புலன்களே பொய்யானவை' என்ற பிரமாண வித்வம்ஸ வாதத்தை அடிப்படையாகக் கொண்ட மாத்யமிகமும், மனம் மட்டுமே உண்மை என விளக்கும், விஞ்ஞான வாதத்தை அடிப்படையாகக் கொண்ட யோகாச்சார

மும் பிற்கால பௌத்தத் தத்துவங்களில் முக்கியமானவை ஆகும்.

அவர்களுடைய தத்துவப்படி, ஸம் விருத்தி ஸத்யம் எனப்படும், அனுபவரீதியான யதார்த்த உண்மையானது நமது உலக வாழ்வைப் பெறுத்தமட்டிலுமே உண்மையானது. அதுதாழ்ந்த உண்மை. பரமார்த்தீக ஸத்யம் எனப்படும் உயர்ந்த உண்மையின்படி பார்த்தால் உலகமே பொய்யானது. இத்தத்துவங்களிலிருந்தே சங்கரர் தமது அத்வைத தத்துவத்தை உருவாக்கினுர் என்பதற்குப் போதிய சான்றுகள் உள்ளன.

1·10 இதுகாறும்கூறிய தத்துவங்களினின்றும் முற்றிலும் வேறுபட்டது லோகாயதம் அல்லது சாருவாகம் ஆகும். ஆன்மா என ஒன்று தனிப்படஇருப்பதாகச் சாருவாகம் ஒப்புக் கொள்ளவில்லை. ஐம்பெரும் பூதங்களாகிய நிலம், நீர், காற்று, நெருப்பு, ஆகாயம் எனப்படுபவைகளின் சேர்க்கையினுல் உடலும்உயிரும்உண்டாகின்றன. மது உண்டாக்க அவசியமான மூலப் பொருட்கள் தனித்தனியாகப் பார்க்கும் பொழுது போதைஅளிப்பவையாகஇல்லை. ஆனுல் ஒரு குறிப்பிட்ட நிலையில் அவைகள் எல்லாம் சேரும்பொழுது போதை தோன்றுகிறது. அதே போல ஐம்புலன்களின் சேர்க்கையினுல் உயிர் தோன்றுகிறது. பொருள் தான்முதல். கருத்தல்ல என்பது இவர்களுடைய கொள்கை.

2·0 பாரதி இத்தத்துவங்களில் எதைச் சார்ந்திருந்தார்? இதை முழுமையாக ஆராயுமுன் அவர் முற்றிலும் ஒரு அத்வைத வேதாந்தியென்று சொல்லப்படும் கருத்தை ஆராய்வோம்.

2·1 வி. சச்சிதானந்தன் அவர்கள் 'வேதாந்திகள் என்ற நிலையில் விட்மனும் பாரதியும்' என்ற தமது கட்டுரையில் பின் வருமாறு எழுதுகிருர்.[1]

''பாரதி தன்னை ஒரு அத்வைதிஎன்று அழைத்துக் கொண்டார்; அத்வைத வேதாந்தத்தின் தலைசிறந்த ஆச்சாரியரான சங்கரரிடம் அவர் ஆழ்ந்த மதிப்புக் கொண்டிருந்தார்.''

''அத்வைத வேதாந்தத்தின்படி பிரம்மம் ஒன்று மட்டுமே உண்மையானது; இந்த உலகம் மாயை; தனியான ஆன்மா (ஜீவாத்மா) பிரம்மத்தை விட்டு வேருனதல்ல''

''பாரதி பகவத்கீதைக்கு ஒரு விளக்கமான முன்னுரை எழுதி இருக்கிருர். கீதையை ஒரு தர்ம சாஸ்திரம் என்று அவர் கொள்ளவில்லை. ஜீவ மரண பந்தத்திலிருந்து விடுபடும் வழியைக்காட்டும் மோக்ஷ சாஸ்திரம் என்றே காட்டுகிருர்''.

மேற்கூறிய கருத்தை ஒட்டிக் கலாநிதி க. கைலாசபதி பின்வருமாறு குறிப்பிடுகிருர்.[2]

''மானுடனைக் கட்டியதளைகள்யாவும் நீங்கவேண்டும் என்று பாரதியும் துடிதுடித்தானுயினும், சமயத்துறையில்அவன் 'கட்டறுத்தவன்' அல்லன். சமயத்தளத்தில் சாக்தனுகவும் தத்துவார்த்த மட்டத்தில் அத்வைதியாகவும் இருந்தான், 'அத்வைத நிலைகண்டால் மரணமுண்டோ?' என்று கேட்கிருன் தனது சுயசரிதையில்,[2] என்று அவர் கூறுகிருர்.

மேலே கூறிய கருத்துக்கள் பொதுப்படையாகக் கூறப்பட்டிருக்கின்றன. எனவே பாரதி அத்வைதம் பற்றிக் கொண்டிருந்த கருத்தைச் சற்றுநுணுகி ஆராய்வோம்.

2·2 சங்கரரை பாரதி புகழ்ந்துரைத்திருக்கிருர் என்பது உண்மையே.

''இம்பர் வாழ்வின் இறுதிகண் டுண்மை
[யின்
இயல்புணர்த்திய சங்கரன் ''[3] எனவும்

"வானந் தம்புகழ் மேவி விளங்கிய
மாசில் ஆதி குரவனச் சங்கரன்"[4]

எனவும் போற்றியிருக்கிருர் என்பதுஉண்மையே. ஆனுல் அப்புகழ்ச்சியுரையால் அவருடைய அறிவையும் திறனையும் போற்றிப்புகழ்ந்துள்ளார் என்றே நாம் கொள்ள வேண்டியதிருக்கிறது. அவரது தத்துவத்தைச்சார்ந்துவிட்டார் என்றுசொல்லஇது போதாது. ஏனெனில் பாரதி சங்கரரை மட்டுமன்றிப் பிற இந்தியத் தத்துவஞானிகளையும் இவ்வாறே புகழ்ந்துரை செய்திருக்கிருர். ராமாநுஜரையும், ராமகிருஷ்ணரையும். புத்தரையும் புகழ்ந்திருக்கிருர். இவற்றினின்றும் பாரதியை பௌத்தரென்ருே, விசிஷ்டாத்வைதியென்ருே சொல்லிவிட முடியுமா? பாரதி தம்மை அத்வைதி என்று அழைத்துக்கொண்டார் என்று செல்வதற்குச் சான்றுகள் ஏதுமில்லை.

பகவத்கீதைக்கு பாரதி உரை எழுதியிருக்கிருர். அதை மோக்ஷ சாஸ்திரம் என்று கணிக்கிருர், தர்ம சாஸ்திரமாக அதைக் கொள்ளவில்லைஎன்றுசச்சிதானந்தன் அவர்கள் குறிப்பிடுகிருர்கள்.

பாரதி பின்வருமாறு எழுதுகிருர்[5]

"பகவத்கீதை தர்மசாஸ்த்ர மென்று மாத்திரமே பலர் நினைக்கிருர்கள். அதாவது,மனிதனை நன்கு தொழில் புரியும்படி தூண்டி விடுவதே அதன் நோக்கமென்று பலர் நினைக்கிருர்கள், இது சரியானகருத்தன்று......... தொழில் இன்றியமையாதது அங்ஙனமிருக்க, அதனைச் செய்தல் மோக்ஷ மார்க்கத்துக்கு விரோதமென்று பல வாதிகள் கருதலாயினர். அவர்களைத் தெளிவிக்கும் பொருட்டாகவே, கண்ணபிரான் கீதையில் மூன்றும் அத்யாயத்திலும் பொதுப்படையாக எல்லா அத்யாயங்களிலும் திரும்பத் திரும்பத் திரும்பத் திரும்பத் 'தொழில் செய், தொழில் செய், தொழிலை விட்டுவிடாதே; தொழில் செய்; தொழில் செய், என்று போதிக்கிருர். இதனின்றும் அதனை வெறுமே தொழில் நூல் என்று பலர் கணித்து விட்டார்கள் .... ஈசனைச் சரணுகதியடைந்து இஹலோகத்தில் மோக்ஷ சாம்ராஜ்யத்தை எய்தி நிகரற்ற ஆனந்தக்களியில் மூழ்கி வாழும்படி வழி காட்டுவதே பகவத்கீதையின் முக்கிய நோக்கம் ஆதலால் இஃது தர்ம சாஸ்திரம்; இஃது பக்தி சாஸ்திரம், இஃது யோக சாஸ்திரம்; இஃது ஞான சாஸ்திரம்; இஃது மோக்ஷ சாஸ்திரம், இஃது அமரத்வ சாஸ்திரம்."

இம்மேற்கோளிலிருந்து தெரிவதென்ன? கீதையை கர்ம சாஸ்திரம் (தொழில் நூல்) என்றுமட்டும் கணிப்பது தவறு, அது,மோக்ஷத்துக்கும் உரிய நூல் என்பது தானே? அப்படியிருக்க பாரதி தர்ம சாஸ்திரமாக அதைக்கொள்ளவில்லை என்று சொல்வது எவ்வாறு சரியாகும்? அது மட்டுமின்றி பாரதி கூறும் மோக்ஷம் வேறு, அத்வைதிகளின் மோக்ஷம்வேறு. அத்தோடன்றி மோக்ஷக் கருத்து அத்வைதிகளுக்கு மட்டுமன்றி எல்லா வேதாந்திகளுக்கும்பொதுவானகருத்தாகும்.பாரதியின் கருத்தைப் பின்னுல் விளக்கலாம்.

2·3 இனி கலாநிதி கைலாசபதி கூறியுள்ள கருத்தைப் பார்க்கலாம். அத்வைத நிலை கண்டால் மரணமுண்டோ? என்று பாரதி கேட்கிருர், எனவே அவர் அத்வைத தத்துவச் சார்புடையவர் என்று கலாநிதி முடிவு கட்டுகிருர்.அவ்வரி பாரதி அறுபத்தாறு முதற் காண்டத்தில் வருகிறது. பாடலை முழுதுமாகப் பார்த்தால் தான் பாரதியின் கருத்து நமக்குப் புரியும்.

பாடல் வருமாறு[6]:—

"முன்னேர்கள் எவ்வுயிரும் கடவுள்
என்ருர்
முடிவாக அவ்வுரையை நான்மேற்
கொண்டேன்

அன்னோர்கள் உரைத்தன்றிச் செய்கை
யில்லை

அத்வைத நிலைகண்டால் மரணம் உண்டோ?

முன்னோர்கள் உரைத்தபல சித்த
ரெல்லாம்

முடிந்திட்டார் மடிந்திட்டார்; மண்ணாய்
விட்டார்

பொந்திலே உள்ளாராம்; வனத்தில்
எங்கோ

புதர்களிலே இருப்பாராம்; பொதியை
மீதே

சந்திலே சவுத்தியிலே நிழலைப் போலே
சற்றேயங் கங்கேதென் படுகின்
றாராம்;

நொந்தபுண்ணைக் குத்துவதால் பய
னென் றில்லை

நோவாலே மடிந்திட்டான் புத்தன்
கண்டீர்,

அந்தணனும் சங்கரா சார்யன் மாண்டான்

அதற்கடுத்த இராமா நுஜனும்
போனான்

சிலுவையிலே அடியுண்டு யேசு
செத்தான்;

தீயதொரு கணையாலே கண்ணன்
மாண்டான்

பலர்புகழும் இராமனுமே ஆற்றில்
வீழ்ந்தான்

பார்மீது நான்சாகா திருப்பேன்!
காண்பீர்''

2·4 இப்பாடலில்ஒன்று தெளிவாகிறது. பாரதியின் கருத்துப்படி அத்வைத நிலை கண்டவர் யாருமில்லை — சங்கராசாரியர் உட்பட — என்பது தானே? முன்னோர்கள் உரைத்தபடி யாரும் சாகாதிருக்க வில்லை — அது பொய் என்பது தானே?

அத்வைத நிலை என்று இங்கு சிலர் பேசுவது பொய் என்று பாரதி பிறிதொரு இடத்தில் மிகத் தெளிவாகவே குறிப்பிடு கிறார்.

''போக நிலை நன்றாக உணர்ந்தவர் களுக்கு அத்வைத ஞானம் இயற்கையி லேயே உண்டாகும். போக மறியாதவர் கள் பேசும் அத்வைதம் பொய். உங்கள் மண்ணுலகத்திலே அந்த ஞான நடிப்பு மிகுதியாக உண்டு'' என்று ஞான ரதத் திலே கந்தர்வப் பெண்ணாகிய பர்வத குமாரியைப் பேச வைத்துத் தம் கருத் தைத் தெரிவிக்கிறார்.

அதே போல அத்வைத வேதாந்தத் தின் அடிப்படைக் கருத்தாகிய பிரமை அல்லது மாயைக் கருத்தை அவர் பல இடங்களில் பலவாறாகக் கண்டனம் செய் திருக்கிறார்.

'பொய்யோ? மெய்யோ?'[3] என்ற கவி தையும் அவற்றிற்கு பாரதி எழுதியுள்ள அடிக்குறிப்பும் மாயைக் கருத்தைத் தெளி வாகக் கண்டனம் செய்கின்றன.

'' நிற்பனவே; நடப்பனவே! பறப்பனவே!
நீங்க ளெல்லாம்

சொற்பனந்தானோ? பல தோற்ற
மயக்கங்களோ?

கற்பதுவே! கேட்பதுவே! கருதுவதே
நீங்க ளெல்லாம்

அற்ப மாயைகளோ? உம்முள்
ஆழ்ந்த பொருளில்லையோ?

என்று உலகத்துப் பொருள்களையெல்லாம் மாயைகளோ என்று வினவும் பாரதி பாட் டின் முடிவில்,

'' காண்பதுவே உறுதி கண்டோம்,
காண்பதல்லால் உறுதியில்லை

காண்பது சத்தியம் — இந்தக் காட்சி
நித்தியமாம்''

என்று தீர்க்கமானதொரு முத்தாய்ப்பு வைக்கிறார்.

இக்கவிதைகளில் 'கோலமும் பொய்களோ? அந்தக்குணங்களும்பொய்களோ?' என்றஅடிக்கு விளக்கம் எழுதும் பொழுது 'தேளின் உருவம் பொய்யென்றால் அது கொடுக்கைத் தூக்கிக் கொட்டுகிறதேஅது விம் பொய்யா? அது தருகிற வேதனையும் பொய்யா?'' என்று கேட்கிறார். எனவே பாரதிக்குப் பிரத்யட்சமாகக் கண்முன் தோன்றுகின்ற உலகம் நித்தியமானது என்பது திடமான கொள்கை. இதற்கும் சங்கரரின் அத்வைத வேதாந்தத்திற்கும் சிறிதும் சம்பந்தம்இல்லைஎனலாம்.ஆனால் அக்கொள்கைக்கு நேர்முரணானதுஎன்றே கூறலாம்.

இதே உலக நித்தியக் கருத்தைப் பாரதி தமது கவிதைகளில் பலவேறு இடங்களில் கையாண்டிருக்கிறார்.உதாரணமாக உயிர் பெற்ற தமிழர் பாட்டில் 'நித்தியமாம் இவ்வுலகில் — கடல் நீரில் சிறுதுளி போலும்இப் பூமி' என்று கூறும் பொழுது உலகத்தை மட்டுமின்றிப் பிரபஞ்சம் முழுவதுமே நித்தியமானது, அழியாதது என்ற கருத்தை வலியுறுத்துகிறார்.

கவிதைகளில் மட்டுமின்றிக் கட்டுரைகளிலும் இந்த உலக நித்தியக் கருத்தை — அதாவது உலகம் பொய்யென்பதை எதிர்க்கும் கருத்தை — தெளிவாகவே வெளியிட்டிருக்கிறார். உதாரணமாக ஒன்றைச் சொல்லலாம். பாரதி எழுதுகிறார்:[9]

'' சுத்த அறிவே சிவம்'' வாஸ்தவந்தான். ஆனால் இந்த உலகம் என்ன? இதுவும் சிவமே .... தெய்வம் உண்டென்பதை எப்படியறிந்தோம்? உலகமிருப்பதாலேயே அறிந்தோம்.....ஸ்தூலத்தை அறிந்தாலொழிய, சூக்ஷ்மத்தை நன்கு தெரிந்து கொள்ளமுடியாது.இஹலோக ஞானத்தை, இகழ்ச்சியாகப் பேசும் ஆத்ம சாஸ்திரம் பொய். உண்மையான ஆத்ம சாஸ்திரம் இஹலோக ஞானத்தைவளர்க்கும்.''

இது மட்டுமல்ல. மாயை என்ற சொல்லுக்குப் பொருள் கூறும் விதத்திலேயே அவர் சங்கரரிடம் இருந்து முற்றிலும்மாறுபாடுகிறார். சங்கரரைப் பொறுத்தமட்டில் அது பிரமை எனும் பொருள்படும்.

பாரதியோ பின்வருமாறு எழுதுகிறார்:
'' மாயையாவது யாதெனில்

ஸர்வ மங்களமாகிய ஜகத்தில் ஜீவன் தன் கற்பனா சக்தியால் ஏற்படுத்திக் கொள்ளும் தீமை. இது பூர்வத்தில் சங்கராசார்யர் சொன்ன லக்ஷணத்திற்கு பேதப்பட்டது. மாயையைத் தவிர ஜகத்தே யில்லையென்று சங்கராச்சார்யர் சொன்னார். ஸர்வ மங்களாகாரமான ஜகத்தில் ஜீவன் கற்பனையால் செய்து கொள்ளும் தீமையே மாயையென்று நாம் சொல்லுகிறோம்.

இந்த மாயையென்ற ராக்ஷஸியின்வயிற்றில் கவலை, துன்பம், பயம், கஷ்டம், நோய், மரணம் என்கிற அஸுர ஜாதிகள் தோன்றி ஜீவகுலம் என்கிற பயிரை அழிக்கின்றன.

இந்த மாயை ஸர்வ ஜீவ கோடிகளுக்கும் பொது. இந்த மாயையைத் தொலைப்பதற்கு பக்தியே உபாயம்''[10]

நாம் இதுகாறும் பார்த்தவற்றிலிருந்து பாரதி சங்கரரைப் புகழ்ந்திருந்தாலும், அவருடைய தத்துவத்தின் பேரில் சிறிதும் சார்புடையவராக இல்லை என்பது தெளிவாகிறது.

3·1 ராமானுஜருக்கு முந்தியவராகிய 'வேதம் தமிழ் செய்த நம்மாழ்வாரிடம் பாரதி அளவு கடந்த பற்றும் பிரேமையும் கொண்டவராக இருந்தார் என்பது அவருடைய எழுத்துக்களில் காணக் கிடைக்கும் உண்மையாகும். அவரது திருவாய் மொழிகளைப் பல இடங்களிலும் பாரதி மேற்கோள் காட்டி இருக்கிறார், உண்மை—ரத்தினக் களஞ்சியம் என்று மகுடமிட்டுச் சான்றோர்கள் சிலரின் கருத்துக்களை வெளியிட்டிருக்கிறார். அதில் நம்மாழ்வாருடைய முதலாயிரத்தில் க-ஆம் திருவாய் மொழியில் வரும் கீழ்க்கண்ட பாடலைக் குறித்திருக்கிறார். அப்பாடல் வருமாறு:—

"திடவிசும் பெரிவளி நீர்நிலம்இவைமிசை
படர்பொருள் முழுவதுமாய் அவை
அவைதொறும்
உடல்மிசை உயிரெனக் கரந்தெங்கும்
பரந்துளன்
சுடர்மிகு சுருதியுள் இவையுண்ட
சுரனே"[11]

பாரதியின் கருத்தோடு ஒப்பு நோக்கிப் பார்க்க வேண்டியதாகும் இப்பாடல். இப்பாடலின் கருத்தையே ராமானுஜர் தமது விசிஷ்டாத்வைத தத்துவத்தில் விரித்து உரைத்திருக்கிறார் என்று சொல்லலாம். இதை பாரதி ஒப்புக்கொண்டு பின்வருமாறு எழுதுகிறார்.

"தெய்வம் உயிர். உலகம் அதன் வடிவம். உலகம் தெய்வந்தான். உலகத்துச் செய்கைகள் எல்லாம் தெய்வத்தின் செய்கைகளே. உலகத்தின் நடைகளிலும் விதிகளிலும் தெய்வத்தை உணரவேண்டும். இந்த உலகம் நாராயணனுடைய லீலை. அவன் தனது சக்தியுடன் விளையாடும் விளையாட்டு"[11a]

இதற்கு மேல் பொருளாலாகிய உலகும் உயிரும் சித்தென்பதைப் பற்றியும் நாராயணன் இவற்றிலிருந்து மேலான புருஷன் என்பதைப் பற்றியும், அதே போல அவனுடைய திருவடிகளைச் சேர்தலாகிய மோக்ஷத்திற்கு அவனுடைய தாசர்களைப் பற்றி நிற்கவேண்டும் என்பது போன்ற கருத்துக்களையெல்லாம் பாரதி ஒப்புக் கொள்ளவில்லை. மோக்ஷம் பற்றிய அவரது கருத்துக்களை நாம் ஆராயும் போது இது முற்றிலும் தெளிவாகும்.

இனி, மத்வரைக் குறித்தும், துவைதத்தைக் குறித்தும், பாரதி அதிகமாக ஒன்றும் குறிப்பிட்டுச் சொல்லவில்லை. ஆனால் மாயைத் தத்துவத்தைக் கண்டிப்பதிலும் உலக நித்தியத்திலும் மத்வரோடு உடன்படும் பாரதி, ஜீவாத்மா வேறு, பரமாத்மா வேறு என்பன போன்ற பேதங்களை எல்லாம் ஒப்புக்கொள்ளவில்லை. பாரதியைப் பொறுத்தமட்டில் ஜீவாத்மா, பரமாத்மா மட்டுமன்றி ஜடப்பொருள்களும் ஈசனே என்பது கொள்கை. எனவே அவரைத் துவைதத்தோடு முற்றிலும் உடன்பாடுடையவர் என்று கூற முடியவில்லை.

4·1 அடுத்தாற்போல, புத்தரைப் பற்றியும் பௌத்த தத்துவங்களைப் பற்றியும் பாரதியின் கருத்துக்கள் மிகத்தெளிவானவை.

பாரத நாட்டை 'புத்தர் பிரான் அருள் பொங்கிய நாடு' என்று அழைப்பதில் பாரதி பெருமை கொள்கிறார்.

விநாயகர் நான்மணி மாலையில் 'நான் என்றோர் தனிப்பொருள் இல்லை; நானெனும் எண்ணமே வெறும் பொய்' என்றான் புத்தன் இறைஞ்வோம்[12] அவன் பதம்[12] என்று எழுதுகிறார். இது புத்தரிடம் அவர் கொண்டிருந்த மதிப்பைக் காட்டுகிறது. அதேசமயம் புத்தருடைய 'அனாத்ம வாதம்' என்ற கொள்கையையே அவர் இவ்வாறு சுருக்கித் தந்துள்ளார் என்றும் காண்கிறோம்.

புத்தரின் மீது பற்றுக் கொண்டிருந்த பாரதி பௌத்தத்தைக் கடுமையாகவே விமரிசித்துப் பின்வருமாறு எழுதுகிருர்.[13]

"பூர்வ ஜென்மக் கொள்கை பூர்வ புராணங்களிலேயே இருந்தது. பௌத்த மதம் அக்கொள்கையை, அறிஞர் கண்டு நகைக்கத் தக்கபடியாக வரம்பு மீறி வற்புறுத்திற்று.........இந்தப் பூர்வ ஜென்ம ஸித்தாந்தத்தை பௌத்த மதம் நமது தேசத்தில் ஊர்ஜிதப் படுத்தியது பற்றி நாம் அதற்கு நன்றி செலுத்த இடமில்லை.

[14] "பௌத்த மதமே துறவு நெறியை உலகில் புகுத்திற்று. அதற்கு முன் அங்கங்கே சிலசில மனிதர்கள் துறவிகளாகவும் சிலசில இடங்களில் துறவிக் கூட்டத்தாராகவும் இருந்தனர்.

துறவிகளின் மடங்களை இத்தனை தாராளமாகவும், இத்தனை வலிமையுடையனவாகவும் செய்ய வழி காட்டியது பௌத்த மதம். எங்கு பார்த்தாலும் இந்தியாவை ஸன்யாஸி வெள்ளமாகச் சமைத்து விட்டது.

[15]......உலக வாழ்க்கையாகிய ஜகத்தின் ஒளி போன்றவளாகிய பத்தினியைத் துறந்தவர்களே மேலோர் என்று வைத்து அவர்களுக்குக் கீழே மற்ற உலகத்தை அடக்கி வைத்து உலகமெல்லாம் பொய் மயம் என்றும், துக்க மயம் என்றும் பிதற்றிக்கொண்டும்வாழ்நாள் கழிப்பதே ஞான நெறியாக ஏற்படுத்தி மனுஷ நாகரிகத்தை நாசஞ் செய்ய முயன்றதாகிய குற்றம் புத்த மதத்துக்குண்டு.

[16]......இனி, புத்த மதம் இழைத்தபெருந் தீங்கு யாதெனிலோ, இடைக்காலத்து மாயா வாதத்தை நம்முள்ளேஎழுப்பி விட்டது. உபநிஷத்துக்களிலும், வேதத்திலும் 'மாயா' என்ற சொல் பராசக்தியைக் குறிப்பது. இடைக்காலத்தில் மாயை, பொய்யென்றதொரு வாதம் உண்டாயிற்று. இதனுல் 'ஜகத் பொய்; தேவர்கள் பொய்; ஸூர்ய நக்ஷத்திராதிகள் பொய்; பஞ்ச பூதம் பொய்; பஞ்சேந்திரியம் பொய்; மனம் பொய்; சைதந்யம் மாத்திரம் மெய்; ஆதலால் இந்த உலகத்துக் கடமைகளெல்லாம் எறிந்துவிடத் தக்கன; என்றதொரு வாதம் எழுந்தது, இவ்வுலக இன்பங்களெல்லாம் அசாசுவதம், துன்பங்கள் சாசுவதம். இத்தகைய உலகத்தில் நாம் எந்த இன்பங்களையும் தேடப் புகுதல் மடமையாகும். எனவே எந்தக் கடமைகளையுஞ் செய்யப் புகுதல் வீண் சிரமமாகும்" என்ற கக்ஷி ஏற்பட்டது" என்று எழுதுகிருர்.

மஹாயன பௌத்தத்தைமுற்றிலுமாக கண்டனம் செய்யும் பாரதிஅத்தத்துவமே சங்கருடைய வேதாந்தத்திலும் ஊடுருவி நிற்கிறது என்பதை உணரத்தவறவில்லை. அது குறித்து அவர் பின்வருமாறு கூறுகிருர்.

"அவர் (சங்கரர்) புத்தமதக் கருத்துக்களைப் பெரும் பாலும் ருசிகண்டு சுவைத்துத் தம்முடையவேதாந்தத்திற்கு ஆதாரங்களாகச்செய்துகொண்டார் ... இங்ஙனம் புத்தமதக் கொள்கைகளை ஹிந்து தர்மத்திற்கு ஆதாரமாகச் சேர்த்துக் கொண்டது பற்றியே, சங்கராசார்யரை அவருடைய எதிர்க்கக்ஷியார்பலர் 'ப்ரச்சன்ன பௌத்தர்' (மறைவுபட்டபௌத்தர்) என்று சொன்னுர்கள்."

5·0 இனி, சாங்கியம், யோகம் ஆகிய இரு தத்துவங்களைப் பற்றிய பாரதியின் கருத்தைப் பார்க்கலாம்.

5·1 பதஞ்சலி யோக சூத்திரத்தில் 'ஸமாதி பாதம்' என்ற அத்தியாயத்தை பாரதி மொழி பெயர்த்து விளக்கவுரையும்

எழுதி இருக்கிறார். அதில் இவ்விரு தத்துவங்களைப் பற்றியும் அவர் இவ்வாறு எழுதுகிறார்,[18]

"பல அம்சங்களில் யோக சாஸ்திரமும், ஸாங்கியமும் அபிப்பிராயக் கலப்புடையனவாக இருப்பினும் ஈசன் ஒருவன் உளனு என்ற விஷயத்தில் அவ்விரண்டு சாஸ்த்ரங்களும் தம்முள்ளே முரண்படுகின்றன. ஸாங்கிய சாஸ்திரப்படி ஈசனென்ற வஸ்துவேயில்லை. ஸாங்கியர்களுடைய வாதம் வருமாறு:-

இந்த ஜகத்துக்கு ஈசனெருவனிருப்பது ஸாத்தியமில்லை. ஏனென்றால், ஈசனெருவன் இருந்தால் அவன் ஒரு ஆத்மாவாக இருக்க வேண்டும். ஆத்மாவானால் அது கட்டுப் பட்டேனும் விடுதலை பெற்றேனும் இரண்டிலொன்ருக இருத்தல் வேண்டும்.

கட்டுப்பட்டதாயின் அதற்குப்படைத்தல் முதலிய திறமைகள் இரா. ஜகத்திலே கட்டுண்ட அடிமையால், அதனை ஆக்கவும் ஆளவும் அழிக்கவும் இயலுமோ?

அங்ஙனமின்றி ஈசன் விடுதலை பெற்ற ஆத்மாவாக இருக்கக் கூடுமெனில் அதுவும் ஸாத்யமில்லை. ஏன்? விடுதலை பெற்ற ஆத்மா எதையுமே விரும்பாது. அதனுள்ளத்தில் ஸங்கற்பங்கள் எழமாட்டா. ஆகவே, அவ்வித ஆத்மாவுக்கும் சிருஷ்டி முதலிய தொழில்களுக்கும் ஸம்பந்தம் ஸாத்தியமில்லை.

மேலும் ஸாங்கிய சாஸ்திரத்தின் கொள்கைப்படி ஈசனெருவன் இருக்க வேண்டிய அவசியமேயில்லை. பிரகிருதியே போதும். ப்ரக்ருதியின் சக்திகளாலேயே சிருஷ்டி முதலிய தொழில்கள் நடைபெறுகின்றன. 'வீணுக ஒரு கடவுளெதற்கு? என்கிருர்கள்.

ஆனல் பரிபூர்ண ஸித்தி பெறப் போகுந்தருணத்தில் முழுத் துறவில்லாமையால் பின்னடைந்து போய் பிருகிருதியிலேயே லயித்திருந்து அப்பிரகிருதிக்குத் தலைவர்களாக வெளிப்படும் ஜீவர்கள் பலரிருப்பதாக ஸாங்க்ய சாஸ்திரம் சொல்லுகிறது. நாம் அனைவரும் அவ்விதமான தேவர்கள் ஆகலாம், என்றும் வேதங்களிலே சொல்லப்பட்ட ஈசன் இந்த இனத்தைச் சேர்ந்தவனே யென்றும் ஸாங்க்யர்கள் சொல்லுகிருர்கள்.

இந்த ப்ரக்ருதி லயர்களுக்கு மேலே ஒருவன் நித்யனுகவும் ஆநந்த மயனுகவும் இருந்து சிருஷ்டி முதலிய தொழில்கள் செய்வதாக ஸாங்க்யர்கள் அங்கீகாரம் செய்வதில்லை.

இனி, யோக சாஸ்திரத்திலோ எனில்:-

ஈசனிருப்பதாகவே ஸித்தாந்தம், மற்ற எல்லா ஆத்மாக்களினின்றும் பிரிந்த இயல்புடையவனுகிய ஒரு தனி ஆத்மா, எப்போதும் நித்யனுகவும், முக்தனுகவும், ஸர்வக்ஞனுகவும் இருந்து, இவ்வுலகத்தின் தலைமை செலுத்துவதாக யோக சாஸ்திரம் சொல்லுகிறது.

5·2 இவ்வாறு அவ்விரு தத்துவங்களையும் தெளிவாக விளக்கும் பாரதி இவற்றிலிருந்து வேறுபட்டுக் கீழ்க்கண்டபடி எழுதுகிருர். பதஞ்சலி சூத்திரம்—ஸமாதி பாதம் 24க்குப் பொருள்எழுதிவிளக்கமும் எழுதும் போது சொல்லுகிருர்.[20]

"பொருள்: கவலைகளாலும் செய்கைப் பயன்களாலும் விருப்பங்களாலும் தீண்டப்படாததொரு விசேஷ புருஷன் ஈசுவரன்"

விளக்கம்: ஸர்வ புருஷன் என்று கூறுவதே பொருந்தும். (விசேஷ புருஷன் என்று கூறுவது பொருந்தாது) ஈசனை

வேறு உயிர்களினின்றும் தனி உயிராகப் பிரிக்கும் போது ஈசுவரனுடைய உண்மையே வாதத்துக்கிடமாகிறது. 'ஸர்வம் இதம் ப்ரஹ்ம'—தோன்றுகின்ற இவ்வுலகனைத்தும் கடவுள் — என்போமாயின் நாஸ்திகர் கூட நமது ஸ்தானத்தை அசைக்க முடியாது. நாஸ்திகன் ப்ரக்ருதியென்பதும், சைவன் சிவனென்பதும், மஹமதியன் அல்லா யென்பதும்,—ஒரே பதார்த்தம்; ஜகத்தின் காரணப்பொருள்.

அதனை நாஸ்திகர் ஜடமென்று வாதிடுகிறார்கள். ஆனால் அதற்குள்ளே சக்தியும் ஜீவனும் அமைந்திருக்கின்றன என்பதை நாஸ்திகர் மறுக்க வழியில்லை.

ப்ரக்ருதி ஜடமென்று நாஸ்திகன் கூறலாம். ஆனால் நான் ஜடமில்லை. அந்த நாஸ்திகனும் ஜடமில்லை. எங்களுக்குள் விளங்கும் சைதந்யத்தின் குணபேதமென்று நாஸ்திகன் சொல்லிய போதிலும், அது சைதந்யமேயில்லை யென்றுவது ஜடத்தின் இதர இனங்களுக்கும் இந்தச் சைதந்ய சக்திக்கும் அபார பேதமில்லை என்றுவது நாஸ்திகன் சொல்ல முடியாது.

அது எப்படியானாலும் ஜடம், சித் இரண்டும் சேர்ந்தது வஸ்து. இதை நாஸ்திகன் மறுக்க முடியாது.

அந்த வஸ்துவையே வேதம் 'தெய்வம்' அல்லது கடவுள் என்கிறது. எனவே இந்தக் கடவுள் இல்லையென்று சொல்ல நாஸ்திகனால் ஸாத்யப்படாது.

ஆனால் பதஞ்சலி சொல்லுகிற ஈசுவரனை ஸாங்க்யர்கள் மறுப்பது மட்டுமேயன்றி வேதாந்த சாஸ்த்ரமும் மறுக்கத்தான் செய்கிறது, இதைப் பற்றி மற்றொரு (செய்யுட்) ப்ரபந்தத்தில் நான் எழுதியிருக்கும் பாட்டொன்றை இங்கு எடுத்துக் காட்டுகிறேன்:—

"சொல்லடா ஹரியென்ற கடவுளெங்கே
சொல்லென்று ஹிரணியன்தான்
உறுமிக் கேட்க
நல்லதொரு மகன் சொல்வான் "தூணி
லுள்ளான்
நாராயணன் துரும்பில் உள்ளா"
னென்றான்
வல்லமைசேர் கடவுளில்லா
அணுவொன் றில்லை
மஹாசக்தி யில்லாத வஸ்து வில்லை
அல்லலில்லை. அல்லலில்லை, அல்ல
லில்லை
அனைத்துமே தெய்வமென்றால் அல்ல
லுண்டோ?

எல்லாம் பரமாத்மாவே என்பதை விட்டுப் பதஞ்சலி 'மற்ற உயிர்களினின்றும் பிரிந்த தனிப்புருஷனை ஈசுவரன் என்று கூறியிருத்தல் அனுபவத்துக்கும் யுக்திக்கும் பொருந்தாது".

ஸாங்கியத்தை நாஸ்திக தத்துவம் என்று சரியாகக் கணித்து அதனோடு உடன்பட மறுக்கும் பாரதி, யோகத்தோடும் உடன்பட மறுத்து அது வேதங்களின் கொள்கைக்கே விரோதமானது என்று அதிலிருந்தும் மாறுபடுகிறார்.

6·1 நாம் இதுவரை பார்த்தவற்றிலிருந்து பாரதி இந்தியாவின் தத்துவங்களில் எதனையும் முற்றிலுமாகப் பின்பற்றவில்லை என்று அறிகிறோம். வேதங்களின் அடிப்படையில் எழுந்ததாகச் சொல்லப்படும் தத்துவங்களிடமிருந்தும் அதே போல வேதங்களை எதிர்த்தெழுந்த தத்துவங்களிடத்திருந்தும் சில அம்சங்களில் உடன்படுவதும் சில அம்சங்களில் மாறுபடுவதுமாக அவரை அவரது எழுத்துக்கள் காட்டுகின்றன.

அப்படி மாறுபடுவதற்கும் உடன்படுவதற்கும் அவர் கொண்டுள்ள உரைகல் எதுவென்று கூறமுடியுமா? இக்கேள்

விக்கு விடையளிக்க வேண்டுமானுல் பாரதியின் நூல்களில் விரிந்த அளவில் விரவியுள்ள வேதங்கள் பற்றிய அவருடைய கருத்துக்களை ஆராயவேண்டும். ஏனெனில் நாம் ஏற்கனவே கூறியபடி இந்தியத் தத்துவங்கள் எல்லாமே வேதங்களைச் சார்ந்தோ அல்லது எதிர்த்தோ எழுந்துள்ளன.

6·2 தம்முடைய கவிதைகளிலும், கட்டுரைகளிலும் மட்டுமின்றி கதைகளிலும் வேதங்களைப் பற்றி அவர் விரிவாகவே எழுதியிருக்கிருர். கவிதைகளில் மட்டும் சுமார் நூறு இடங்களில் வேதம் பற்றிய குறிப்புகள் உள்ளன. வேறு எந்தச்சொல்லும் அவர் கவிதைகளில் இவ்வளவு விரவிப் பயின்று வரவில்லை என்றேசொல்லலாம்.

சிலவரிகளை இங்கு உதாரணத்திற்குக் காட்டலாம்.

"உண்மைகள் வேதங்கள் என்போம் — பிறிது
உள்ள மறைகள் கதையெனக் கண்டோம்"[21]

"ஏதும் குறைவில்லை; வேதம் துணையுண்டு"[22]

"..........பாவி யசுரர்கள்
பொக்கென வீழ்ந்தார் — உயிர்கக்கி முடிந்தார் கடல்
போல ஒலிக்குது வேதம் புவிமிசை"[23]

"ஒன்று பரம்பொருள் நாமதன் மக்கள்
உலகின்பக் 'கேணி' என்றே — மிக
நன்றுபல் வேதம் வரைந்தகை பாரத
நாயகி தன்திருக்கை"[24]

"—................ புவிமிசைத் தருமமே
அரசிய லதினிலும் பிறஇயலணைத்திலும்
வெற்றி தருமென வேதம் சொன்னதை
முற்றும் பேண முற்பட்டு நின்ருர்"[25]

"............... பேசுகவோ
சத்தியமே செய்க தருமமே என்ருருசெய்
முத்திதரும் வேத முரசு"[26]

"வேதநூல் பழிக்கும் வெளித்திசை மிலேச்சர்
பாதமும் பொறுப்பளோ பாரத தேவி!"[27]

"பூதங்கள் ஐந்தில் இருந்தெங்கும் கண்ணிற்
புலப்படும் சக்தியைப் போற்றுகின்ருய்
வேதங்கள் சொன்ன படிக்கு மனிதரை
மேன்மையுறச் செய்தல் வேண்டுமென்றே"[28]

"நம்பினோர் கெடுவதில்லை நான்குமறைத் தீர்ப்பு"[29]

"வேதம் என்றும் வாழ்கவென்று
கொட்டுமுரசே"[30]

"சுத்தஅறி வேசிவமென் றுரைத்தார் மேலோர்
சுத்தமண்ணும் சிவமென்றே உரைக்கும் வேதம்
வித்தகனும் குருசிவமென் றுரைத்தார் மேலோர்
வித்தையிலாப் புலையனும் அஃதென்னும் வேதம்"[31]

வசனப் பகுதியில் பாரதிவேதங்களின் சிறப்பை விளக்கப் பின்வருமாறு எழுதுகிருர்.[32]

"உபநிஷத்துகள் வேதாந்தம்என்று பெயர் படைத்தன; அதாவது வேதத்தின் நிச்சயம். இவை வேத ரிஷிகளால்சமைக்கப் பட்டனவல்ல. பிற்காலத்தவர்களால் சமைக்கப்பட்டன. ஸம்ஹிதைகள் என்று மந்திரங்கள் சொல்லப்படுபவனேவே உண்மையான வேதங்கள் அவையே ஹிந்து மதத்தின் வேர் அவையே வஸிஷ்ட வாமாதி தேவரிஷிகளின் கொள்கைகளைக் காட்டுவன; உப

நிஷதங்கள் மந்திரங்களுக்கு விரோதமல்ல; அவற்றுக்கு சாஸ்த்ர முடிவு. சிரோபூசணம். ஆனால் பச்சை வேதமென்பது மந்திரம் அல்லது ஸம்ஹிதை எனப்படும் பகுதியேயாம்.........

இங்ஙனமிருக்கப் பிற்காலத்து ஆசார்யர்களிலே சிலர் வேதத்தைக்கர்ம காண்டம் என்றும் அதனால் தாழ்ந்த படியைச் சேர்ந்ததென்றும், உபநிஷத்தே ஞான கண்டம் என்றும் ஆதலால் அது வேதத்தைக் காட்டிலும் உயர்ந்ததென்றும் கருது வாராயினர்.

பாரதி வேறொரு இடத்தில் இங்ஙனம் கூறுகிறார்[53]

"மரணமில்லாத இந்த ஹிந்து நாகரீகமாகிய கற்பக விருக்ஷத்துக்கு ஆதியிலே விதையூன்றியவர்கள் வேத ரிஷிகள். அவர்கள் எக்காலத்திலே—எத்தனை நூற்றாண்டுகளின் முன்னே—இருந்தார்களென்பதைக் கணக்கிட்டுச் சொல்ல, நவீன ஆராய்ச்சியாதொரு கருவியுமில்லாதிருக்கிறது. ஹிமவத் பர்வதம் எப்போது உண்டாயிற்று? யாருக்குத் தெரியும்? வேத ரிஷிகள் எக்காலத்தில் வாழ்ந்தனர்? எப்படிச் சொல்வது?"

"வேத ரிஷிகள் காலத்தில் கோவில் கிடையாது. விக்ரஹ ஆராதனை கிடையாது. ஸந்யாஸம் கிடையாது. அத்வைத த்வைத விசிஷ்டாத்வைதப் பிரிவுகள் கிடையா. பக்திமாத்திரந்தான் உண்டு".

மேலே நாம் காட்டிய உதாரணங்களிலிருந்து பாரதி வேதங்களை உயர்வாகப் போற்றுகிறார் என்பதைத் தெளிவாக அறிந்து கொள்ளுகிறோம். வேதங்களின் பிற்சேர்க்கைகளாகிய உபநிஷத்துக்களையும், பின்னால் எழுதப்பட்ட பிரம்ம சூத்திரங்களையும் அடிப்படையாகக் கொண்டு எழுந்த தத்துவங்களே ஞான காண்டங்களென்றும் வேதங்களைக் கர்ம காண்டங்களென்றும் குறைத்துச் சொல்வதைமுற்றிலும் கண்டனம் செய்கிறார், அத்தோடு மட்டுமின்றி வேதங்களே ஞானகாண்டங்கள் என்று வாதிக்கிறார்.

6·3 வேதங்களைத் தாழ்த்திச் சொல்லும் போக்கு உபநிஷதங்களிலேயே இடம் பெற்று விட்டது. இதை டாக்டர் தேவிபிரசாத் சட்டோபாத்யாயா பல விடங்களில் குறிப்பிட்டுள்ளார்.

நெடுங்காலமாக நிலவி வந்த கருத்திலிருந்து மாறி பாரதி வேதங்கள், உபநிஷதங்களை விட உயர்ந்தவை என்று கூறி அவற்றில் காணப்படும் அடிப்படையான சிலகொள்கைகளைத்தனதாக்கிக் கொண்டு அவைகளை விரித்து தனது நூல்களில் கூறிச் சொல்கிறார். அக்கருத்துக்கள் பிற தத்துவங்களால் ஆதரித்துச் சொல்லப்படும்பொழுது அவரும் அத்தத்துவங்களை ஆதரிக்கிறார். மாறுபாடும்பொழுது எதிர்க்கிறார். அவர் உடன்படும் கருத்துக்களில் அடிப்படையானவை வருமாறு:—

1) ஸர்வமிதம் பிரஹ்ம—என்ற வாக்கியம் ரிக் வேதத்திலுள்ள புருஷ சூக்தத்தில் காணப்படும் வாக்கியம். இவை எல்லாம் பிரம்மம் என்பது பொருள். இதை பாரதி உலக நித்தியக் கருத்தாக விரித்துப் பொருள் கொள்கிறார். உயிர் மட்டும் தான் கடவுள் என்பதல்ல. ஜடப் பொருளும் கடவுள்தான் என்று அவர் சொல்கிறார். இதே கருத்தைப் பின்னர்எழுதப்பட்ட ஈசவாஸ்ய உபநிஷதத்தில் ஈசாவாஸ்யம் இதம் ஸர்வம் யத்கிஞ்ச ஜகத்யாம் ஜகத் என்றஈசாவாஸ்யஉபநிஷதத்திலும் இருக்கக்கண்டு அதை ஏற்றுக் கொள்கிறார். இதன் பொருள் 'இவ்வுலகில்நிகழ்வது யாதாயினும் அது கடவுள்மயமானது' என்பதாகும். பின்னர் இதே

கருத்தை கீதையிலும் கண்டு அதைத் தனதாக்கிக் கொள்கிருர். அக்கீதை வருமாறு:— எவன் எல்லாப்பொருள்களிலும் ஆத்மாவையும், ஆத்மாவில் எல்லாப் பொருள்களையும் பார்க்கிறேனே அவனே காட்சியுடையான்' என்பதாகும். இதைத் தனது உலக நித்தியக் கருத்தோடுஉடன்பாடுடையதாகவே பாரதி காண்கிருர். 'தத்வமஸி' என்ற வேத வாக்கியத்தையும் உலக நித்தியக் கருத்தாகவே பாரதி காண்கிருர்.[34]

" அதுவே நீ என்பதுமுன் வேத
வோத்தாம்
அதுவென்ருல் எதுவென நான்
அறையக் கேளாய்!
அதுவென்ருல் முன்நிற்கும்
பொருளின் நாமம்
அவனியிலே பொருளெல்லாம்
அதுவாம் நீயும்
அதுவன்றிப் பிறிதில்லை" என்ற பாடலில் அவர் இக்கருத்தை விளக்கியுள்ளார். இக்கருத்து சங்கரரின் தத்வமஸி' விளக்கத்திற்கு முற்றிலும் மாறுபட்டது.

7·0 இவ்வுலக நித்தியக் கருத்தை, அதாவது காட்சியால் நிச்சயிக்கப்படும் பொருள் அனைத்தும் உண்மை என்ற கருத்தைத் தமது பல்வேறு கவிதைகளின் அடிப்படையாகக் கொண்டிருக்கிருர். பொருள் உண்மையென்று உணர்த்துவதன் உச்சக்கட்டமாக

" கூளத்தை மலத்தினையும் வணங்கல்
வேண்டும்
கூடிநின்ற பொருளனைத்தின் கூட்டம்
தெய்வம்"
என்று பாடுகிருர்.

7·1 2) ஏகம் ஸத்; விப்ரா: பஹுதா வதந்தி என்ற ரிக்வேத வாக்கியத்தைத் தன்னுடைய கொள்கைக்கு இன்னெரு அடிப்படையாகக் கொள்கிருர். இதற்குக் கடவுள் ஒருவரே, அவரை ரிஷிகள் பல பெயர்களால் அழைக்கிருர்கள் என்று அவர் பொருள் கூறுகிருர். பகவத்கீதை இதே கருத்தைக் கூறும்பொழுது அதை உச்சிமேற் வைத்துக் கொண்டாடுகிருர். இக்கருத்தைத் தன்னுடைய கவிதைகளில் பல இடங்களில் கையாண்டிருக்கிருர்.

" ஒன்று பரம்பொருள் நாமதன் மக்கள்
உலகின்பக் கேணி என்றே — மிக
நன்று பல் வேதம் வரைந்தகை பாரத
நாயகி தன் திருக்கை" என்பது
போல இக்கருத்தைப் போற்றிப் புகழுகிருர்.

மேற்கூறியவற்றிலிருந்து பாரதி உலகம் நித்யமென்று நம்பும் ஆன்மீக வாதி என்பது விளங்கும். இனி, வேதங்களை பாரதி இவ்வாறு ஏற்றிப் போற்றுவதற்குரிய காரணம் என்ன? இக்கேள்விக்கு விடையளிக்கு முன் வேத காலத்தையும் வேதங்களைப் பற்றியும் அறிந்து கொள்ளுதல் அவசியம்.

டாக்டர் தேவி பிரசாத் சட்டோபாதயாயா எழுதுகிருர்[35]:—

" மதவாதிகளின் கொள்கைப்படி வேதங்கள் பரிபூர்ண ஞானத்தின் களஞ்சியம் ஆகும். ஆனுல் ரிக்வேதத்தை ஒரு முறை ஆழ்ந்து படித்துப் பார்த்தால் (அப்படிப் படித்துப் பார்ப்பது தாழ்ந்த ஜாதியாருக்கும் பெண்களுக்கும் தடை செய்யப்பட்டிருக்கிறது. அது வேறு விஷயம்.) அது நமக்கு ஒன்றைத் தெளிவாகக் காட்டுகிறது. அதாவது இக்காலத்திலும் கூட நாடோடிகளாக வாழ்ந்து வருகிற மக்களைப் போலவே ரிக்வேத கால மக்களும் தங்களுடைய அன்ருட விருப்பங்களை — அதாவது கால்நடைச் செல்வத்தையும், உணவையும், மழையையும் பாதுகாப்பையும், வெற்றியையும், சுகத்தையும்,

இனவிருத்தியையும் பற்றிய விருப்பங்களை வெளியிட்டிருக்கிருர்கள். மிகப்பிந்திய ஓரிரு பாடல்களைத் தவிர ரிக்வேதத்தில் தத்துவார்த்த ரீதியான சிந்தனைகொண்ட பகுதிகள் இல்லை என்றே சொல்லலாம். ஆகையால், பிந்தைய தத்துவவாதிகளுக்கு வேதத்திலிருந்து நேரடியாக எடுத்துக் கொள்ள எதுவுமே இல்லை. இருந்த போதிலும், வேதங்களின் மேல் ஏற்படுத்தப் பட்டுள்ள விசித்திரமானதொரு பக்தியினால் ரிக்வேதத்தில்காணப்படும் சிறுசிறுதுண்டு வாக்கியங்களை எடுத்துக்கொண்டு பிற்காலத்தில் எழுந்த தத்துவங்களுக்கெல்லாம் வேதத்தின் அங்கீகாரத்தைக் காட்டுவதற்குப் பயன்படுத்துவது வழக்கமாகி விட்டது.

"[36] வேதகாலக் கவிஞர்கள் தம்முடைய விருப்பங்களை வெளியிடாத ஒரு பாடலைக் கூட எழுதவில்லை. அதிலும் புறப்பொருளை விரும்பாத ஒரு பாடலைக்கூட எழுதவில்லை. அப்படி அவர்களுடைய விருப்பமெல்லலாம் முற்றிலும் இவ்வுலகத்தைச் சார்ந்ததாக இருக்கும் பொழுது, அவைகளின்பேரில் அடுத்த உலகத்தைப் பற்றிய கருத்துக்களைச் சாற்றுவது முற்றிலும் சரியான காரியமில்லை. அதிலும் ஓரிரு துண்டான வாக்கியங்களை எடுத்து வைத்துக் கொண்டு அவற்றில் சந்தேகத்துக்கிடமான கொள்கைகளை ஏற்றுவது சரியில்லை".

"[37] ரிக்வேதத்தின் நிச்சயமாகத் தெரிந்த ஆரம்ப கால சட்டமானது, ஜாதி வித்தியாசத்தையோ அல்லது மனித உழைப்பை வெறுப்பதையோ அறிந்திருக்கவில்லை. மிகப் புராதன காலத்தையோ அல்லது அதற்கடுத்த பண்டைக் காலத்தையோ சார்ந்த அந்தக் கவிதைப் பகுதிகளில் இனக்குழுக்களைச் சேர்ந்த மக்களின் கூட்டு உழைப்பைப் போற்றிப் புகழும் பாடல்கள் உண்மையில் மிகவும் கணிசமான அளவிலேயே காணப்படுகின்றன. உண்மையில் உற்பத்தித் தொழிலை ஊக்குவிப்பதே ரிக்வேதத்தில் திரும்பத் திரும்பச் சொல்லப்படும் லட்சியமாக இருந்தது. தேவர்களும் மனிதக் கூட்டத்தில் வந்து கலந்து கால் நடைகளையும் உணவுச் செல்வத்தையும் அபிவிருத்தி செய்ய உதவுவதாக காட்டப்பட்டனர். கலைகளும், கைத் தொழிலும் பிற்காலத்தைய ஜாதிப் பிரிவினைக்கு உட்பட்ட சமுதாயத்தில் வெறுப்புக் கண்களால் பார்க்கப் பட்டதைப் போலன்றி, இந்த ஆரம்பகாலக் கவிஞர்களால் அதி முக்கியமானதாகக் கருதப்பட்டன. அவர்களது கற்பனையில் த்வஸ்திரன் என்ற அதி உன்னதமான கைவண்ணம் பெற்ற தொழிலாளி ஒருவன் வணங்கத் தக்க தெய்வம் என்ற நிலைக்கு உயர்த்தப் பட்டான்,"

மேலே நாம் குறிப்பிட்ட இயற்கையோடு இயைந்த வாழ்க்கைக் கருத்துக்கள் வேதத்தில் இருப்பது பாரதியைக் கவர்ந்திருக்கின்றது. அவர் பின்வருமாறு எழுதுகிருர்.[38]

" வேத ரிஷிகள் காலத்தில் கோவில் கிடையாது; விக்ரஹ ஆராதனை கிடையாது. ஸந்யாஸம் கிடையாது. அத்வைத த்வைத விசிஷ்டாத்வைதப் பிரிவுகள் கிடையா; பக்தி மாத்திரந்தான் உண்டு. ப்ரக்ருதி இயற்கைத் தோற்றம்; காணப்படுகிற உலகம் விஷ்ணுவினுடைய சரீரம், இதற்குள் வியாபித்து நிற்கும் ஆத்மாவே விஷ்ணு...... வேத ரிஷிகள் இந்த விஷ்ணுவை, இந்த்ரனை, ஸூர்யனை ருத்ரனை, நேராகக் கண்டு வணங்கினுர்கள். உலகமே இவனுடைய உடம்பாதலால் அவர்கள் உலகத்தை வணங்கினர்.........மற்ருெரு முறை விளங்கச்சொல்கிறேன். புயற்காற்றடித்தது. வேத ரிஷிகள் அதன் முன்னே போய் நின்ருர்கள்.

ஆயிர மின்னல்கள் வாள் போலே வீசின. உலகம் குலுங்கிற்று. அண்டங்கள் இடிவது போல சத்தம் கேட்டது. மேற்படி ரிஷிகள் பயப்படவில்லை. மந்திரங்களைப் பாடினார்கள். ருத்ரனுடைய உடம்பு தானே உலகம்? வாயுவே ருத்ரன், வாயுவினுடைய உடற் செய்கை தானே புயற் காற்று? இந்திரன் மின்னலையும் இடியையும் காட்டுகிறான். மேகங்கள் சிதறுகின்றன. இதில் பயத்துக்கு இடமெங்கே? ரிஷி புயற்காற்றைத் துதிக்கிறார். பிறகு, இரவு நீங்கி ஸூர்யோதயம் உண்டாகிறது; ஒளி தோன்றுகிறது. அதைப் பார்த்து நேரே கைகூப்பி ரிஷி மந்திரம் பாடுகிறார். பக்ஷிகள் பாடுகின்றன. பூக்கள் மலர்கின்றன. நீரும் காற்றும் சிரிக்கின்றன. இஃதத்தனையும் இயற்கைத் தெய்வத்தின் காட்சி. இதை ரிஷி போற்றும் போது ப்ரத்யக்ஷ நாராயணனைப் போற்றுகிறார்''.

தீ வளர்த்திடுவோம்! என்னும் 'யாகப் பாட்டு' இவ்வேதமந்திரங்களின் கருத்தைக் கொண்டது. ரிஷிகளின் விருப்பதையும் யாகத்தில் அவர்கள் அக்னி தேவனுக்குப் படைப்பதையும் அதே சமயம் அக்னி தேவன் அவர்களுக்குத் திரும்பத் தருவான் என எண்ணியிருக்கும் பொருட்களைக் குறித்தும் பாரதி அக்கவிதையில் இவ்வாறு பாடுகிறார்.[39]

''வான கத்தைச் சென்று தீண்டுவன்
இங்கென்று
மண்டி யெழுந்தழலைக் — கவி
வாணர்க்கு நல்லமுதைத் — தொழில்
வண்ணந் தெரிந்தவனை — நல்ல
தேனையும் பாலையும் நெய்யையும்
சோற்றையும்
தீம்பழம் யாவினையும்—இங்கேயுண்டு
தேக்கிக் களிப்பவனைப் — பெருந்திரள்
சேர்ந்து பணிந்திடுவோம் — வாரீர்!

சித்திர மாளிகை பொன்னொளிர்
மாடங்கள்
தேவத் திருமகளிர்—இன்பந்
தேக்கிடுந் தேனிசைகள்—சுவை
தேறிடு நல்லிளமை—நல்ல
முத்து மணிகளும் பொன்னும்
நிறைந்த
முழுக்குடம் பற்பலவும் — இங்கேதர
முற்பட்டு நிற்பவனைப் — பெருந்திரள்
மொய்த்துப் பணிந்திடுவோம்
வாரீர்!

7·2 மேற்காட்டிய பாரதியின் மேற்கோள்களிலிருந்து வேதகாலமக்கள் இயற்கையையே தெய்வம் என எண்ணியதாகவும் அம்மக்களின் விருப்பங்கள் முற்றிலும் இவ்வுலகத்ததாகவே பொருளை அடிப்படையாகக் கொண்டதாகவே இருப்பதையும் பாரதி உணர்ந்து கொண்டிருக்கிறார் என்பதைக் காட்டுகிறது. இது அவருடைய புற உலகம் உண்மை என்ற கருத்துக்கு ஒரு எடுத்துக் காட்டு.

7·3 அதே சமயம் பாரதி ஒரு ஆன்மீக வாதியாகவும் இருப்பதால் வேதப்பாடல்களில் காணப்படும் இத்தகைய விருப்பங்களுக்கு அகவயமான பொருள் சொல்லவும் முற்படுகிறார். ஒரே விஷயத்துக்கு இரண்டு பொருள் சொல்லும் இத்தன்மைக்குச் சரியான உதாரணமாக பாரதியின் 'மது' பாட்டு விளங்குகிறது.[40] அப்பாட்டில்

''பச்சை முந்திரித் தேம்பழங் கொன்று
பாட்டுப் பாடிநற் சாறு பிழிந்தே
இச்சை தீர மதுவடித் துண்போம்;
இஃதுதீதென் றிடையர்கள்
சொல்லும்
கொச்சைப் பேச்சிற் கைகொட்டி
நகைப்போம்
கொஞ்சு மாதரும் கூட்டுனும் கள்ளும்
இச்சகத்தில் இவையின்ப மன்றோ?
இவற்றின் நல்லின்பம் வேறொன்று
முண்டோ?

என்ற புறவயமான இன்பத்தை 'போகி' போற்றிக் கூறும் பொழுது அதற்கு நேர் விரோதமாக யோகி பாடுகிறன்.

பச்சை முந்திரி யன்ன துலகம்;
பாட்டுப் பாடல் சிவக்களி எய்தல்
இச்சை தீர உலகினைக் கொல்வோம்
இனியசாறு சிவமதை உண்போம்;
கொச்சை மக்களுக் கிஃதெளி தாமோ?
கொஞ்சு மாதொரு குண்டலி சக்தி
இச்ச கத்தில் இவையின்ப மன்றோ?
இவற்றின் நல்லின்பம் வேறுள தாமோ?

என்று யோகி பாடுகிறன். போகி உலகப் பொருள்கள் இன்பந்துய்ப்பதற்கு உரியன என்று பாடுகிறன். அதே சமயம் யோகியோ இன்பத்தை அகவயமானதாகப் பார்க்கிறன். இவ்விரண்டு கருத்துக்களுக்கும் நடுவில் நின்று ஞானி, புறஉலக இன்பமும் உண்மையே, அதே போல அகவயமான இன்பமும் உண்மையே என்று பாடுகிறன். பாரதியின் தத்துவ நோக்கை நிர்ணயிப்பதில் இந்த 'இரண்டும் உண்மை' என்ற கருத்து கணிசமான பங்கு கொண்டிருக்கிறது எனலாம்.

8·1 இனி பாரதி வாழ்ந்த காலத்தின் சமூக சூழ்நிலையை நாம் ஆராய்ந்து பார்ப்பது மிகவும் அவசியமாகும். ஏனெனில் அவருடையதத்துவநோக்கின் தன்மையை அச்சூழ்நிலை தானே உருவாக்கியிருக்க முடியும்?

பாரதி வாழ்ந்த காலம் சூரியன் அஸ்தமிக்காத வெள்ளை ஏகாதிபத்தியம் இந்த நாட்டை அடிமை கொண்டிருந்த காலம். அதே சமயம்ஏகாதிபத்தியத்தை எதிர்த்து மக்கள் போராடினல் வெற்றி பெறலாம் என்ற நம்பிக்கை விதை முளைக்க ஆரம்பித்திருந்த காலம். இந்நம்பிக்கை விதை 1905 வாக்கில் ஆகப்பெரிய ஜார் ருஷ்யா ஜப்பானிடம் தோல்வியுற்று மண்டியிட்ட போது உலகில் அடிமைப்பட்டுக் கிடந்த நாடுகளிலுள்ள மக்களின் மனத்தில் பயிராக அரும்ப ஆரம்பித்திருந்தது. இத்தகைய சூழ்நிலையிலேயே பாரதி தேசீய கவியாக இலக்கிய வானிலே தோன்றுகிருர்.

8·2 ஒரு பெரும் ஏகாதிபத்தியத்தை எதிர்த்து நிற்க வேண்டிய மக்கள் அன்றிருந்தநிலைகண்டு அவர் மனம் புழுங்கினர். மக்களிடையே நம்பிக்கையின்மையும், அச்சமும், கவலையும், வறுமையும், ஏற்றத்தாழ்வும் ஜாதி, மத பேதங்களும் குடிகொண்டிருப்பதை அவர் பார்த்தார். இவைகளை எல்லாம் களைந்தால் ஒழிய நமக்கு கதி மோக்ஷமில்லை என்று அவர் கருதினர். இவ்வுணர்வின் அடிப்படையிலேயே அவர் இந்தியத்தத்துவமரபில்தம் மக்களை முன்னேறச் செய்ய வழிகாண முயன்ருர்.

இத்தகைய அவல நிலையை நீக்க பாரதி முதலில் உலகம் இன்ப மயமானது என்ற எண்ணம் உருவாகவேண்டும்என்ற எண்ணினர் 'உலகம் துன்ப மயமானது என்ற தத்துவமும், 'உலகம் பொய்'என்ற தத்துவமும்,இந்திய மக்களிடம் வேரூன்றி விட்டது கொடுமை என அவர் உணர்ந்தார். இப்பண்டைக்காலச் சுமையை மக்களின் தலையிலிருந்து அகற்ற அவர் முனைந்தார்.

இது குறித்து அவர் எழுதுகிருர்:[41]

8·3 மடங்களிலேயும், கால க்ஷேபங்களிலும், பஜனைக் கூட்டங்களிலேயும், புராணப் படனங்களிலும், மதப் பிரசங்கங்களிலும், பிச்சைக்காரக் கூட்டத்திலும் வயது முதிர்ந்தோர் சம்பாஷணைகளிலும் எங்கே திரும்பினாலும் இந்த "வாய் வேதாந்தம்" மலிந்து கிடக்கிறது.

"உலகம் பொய்; அது மாயை; அது பந்தம்; அது துன்பம்; அது விபத்து;

அதை விட்டுத் தீர வேண்டும்;'' இந்த வார்த்தைதான் எங்கே பார்த்தாலும் அடிபடுகிறது; ஒரு தேசத்திலே படித்தவர்கள், அறிவுடையோர், சாஸ்திரக்காரர் எல்லோரும் ஒரே மொத்தமாக இப்படிக் கூச்சலிட்டால், அங்கே லௌகிக காரியங்கள் வளர்ந்தேறுமா? மனம் போல் வாழ்க்கையன்றோ?

பூர்வ மதாச்சார்யர் 'பரமார்த்திக'மாகச் சொல்லிப்போன வார்த்தைகளை நாம் ஓயாமல் லௌகிகத்திலே சொல்லிக் கொண்டிருப்பது சரியா? வெகு ஜன வாக்கு நமது தேசத்தில் பலித்துப் போய் விடாதா? இகலோகம் துன்பமென்று நம்பினால், அது துன்பமாகத் தான் முடியும். இந்த உலகம் இன்பம். இதிலுள்ள தொழில், வியாபாரம் படிப்பு, கேள்வி, வீடு, மனை மக்கள் எல்லாவற்றிலும் ஈசன் அளவிறந்த இன்பத்தைக் கொட்டி வைத்திருக்கிறான். விதிப்படி நடப்போர் இந்த ஸுகங்களை நன்றாக அனுபவிக்கிறார்கள். ஈசனுடைய விதி தவறும் கூட்டத்தார் துன்படைகிறார்கள்'' என்றும் எழுதுகிறார்.

இந்த நாட்டில் மனிதர்களைப் பிடித்திருந்த அச்சத்தையும் மிடிமையையும் பாரதி மாயை என்றழைத்தார். அக்கருத்தையே இன்னும் விரித்து ஆங்கில ஏகாதிபத்தியத்தையும் அது தருவதாகச் சொன்ன 'நல்லரசையும்' மாயை என்றே பாரதி சாடினார். 'மாயையைப் பழித்தல்' என்ற அவரது பாட்டு வெள்ளை ஏகாதிபத்தியத்தை எதிர்த்தெழுதப்பட்ட அரசியல் கவிதை என்று ரகுநாதன் ஐயமற நிறுவியிருக்கிறார்.[42]

8·4 பாரதியின் கருத்துப்படி மாயை, கலி என்பனவெல்லாம் மனித குலத்தை அழிக்க வந்த தீய சக்திகள். அச்சக்திகளை மனிதன் கொல்ல முடியும். அப்படி அவற்றை அவன் கொன்று விட்டால் அவன் மோட்சம் அல்லது வீடு பேறு அடைகின்றான்,

"கவலை துறந்து இங்கு வாழ்வதே
வீடு''[43]
"கவலைப் படுதலே கருநரகு''[44] என்றும்
"கவலையற்றிருத்தலே முக்தி'' என்றும்

அந்நிலையைப் பாடும் பாரதி அத்தகைய கவலையற்ற நிலையையே அமரநிலை, என்றும், அத்வைத நிலை என்றும் அழைத்தார். அந்நிலையை மனிதர்கள் இவ்வுலகிலே அடையலாம் என்பதை பாரதி பின்வருமாறு தெளிவாகக் கூறுகிறார்.

"இந்திரனார் உலகினிலே நல்லின்பம்
இருக்குதென்பார் அதனை இங்கே
கொண்டெய்தி''[45]
"அமரத் தன்மை எய்தவும்
இங்குநாம் பெறலாம்''[46]

இவ்வாறு அமரத் தன்மை பெற்ற மனிதர் வாழும் யுகம் கிருதயுகம் என்று பாரதி கூறினார். அந்த யுகத்தில் மனிதன் கவலை, நோய், துயரம், மரணம், வறுமை, ஏற்றத் தாழ்வு போன்ற கலிகளெல்லாம் ஒழிந்து, மாயை நீங்கப்பெற்று வாழ்வான், அத்தகைய நிலையை மனிதனே கொண்டு வந்து விடலாம் என்று பாரதி கூறினார்.

இவ்வரிகள் பாரதியின் கருத்தைக் கூறும்.

"பொய்க்குங் கலியை நான்கொன்று
பூலோகத்தார் கண்முன்னே
மெய்க்குங் கிருத யுகத்தினையே
கொணர்வேன்; தெய்வ விதி
இஃதே''[47]

"கிருத யுகத்தினைக் கேடின்றி நிறுத்த
விரதம்நான் கொண்டனன்''[48]

இதே அடிப்படையில் தான் அக்டோபர் புரட்சி வெற்றி பெற்று முதல் சோஷலிஸ அரசாங்கம தோன்றியதை "இடிபட்ட சுவர் போலக் கலி விழுந்தான்! கிருதயுகம்

எழுக மாதோ!''[49] என்று பாரதி வாழ்த்தி வரவேற்றார்,

9·1 பாரதியை 'ராயந் நளந்தில் சாத்ராக இருந்தார்' என்று கூறுவாருமுளர். ஆனால் சக்தியை மட்டும் அவர் தெய்வமாகக் கொள்ளவில்லை. எல்லா தெய்வங்களும் சமமென்று அவர் கூறினார். ஆனால் அவருடைய பாடல்களிலும், கவிதைகளிலும் சக்தியைப் பற்றிய குறிப்புக்கள் மிகப் பரந்த அளவில் காணப்படுகின்றனவே யென்றால் அதற்குரிய பதில் சக்தியை அவர் சமய மட்டத்திலிருந்து உயர்த்தித் தத்துவமட்டத்திற்கே கொண்டு சென்றார் என்பதேயாகும்.

சக்தியைப் பிரகிருதியாகவும் அதன் இயக்கமாகவுமே அவர் கருதினார். அவர் கீழ்வருமாறு எழுதுகிறார்.[56]

'' உபநிஷத்துக்களிலும்வேதத்திலும் 'மாயா' என்ற சொல் பராசக்தியைப் குறிப்பது. இடைக்காலத்தில் மாயைபொய் யென்றதொரு வாதம் உண்டாயிற்று...... மாயை (பிரகிருதி அல்லது பராசக்தி) பொய்யயில்லை. பொய் தோன்றுது. பின் மாறுகிறதேயெனில் மாறுதல் மாயையின் இயற்கை. மாயை பொய்யில்லை. அது கடவுளின் திருமேனி. இங்கு தீமைகள் கொன்றொழித்தற்குரியன, நன்மைகள் செய்ததற்கும் எய்துதற்கும் உரியன.''

வேதங்களில் வரும் ரிஷிகள் தேவர்களைத் துதித்ததை(ஆவாஹனம் செய்தல்) போலவே சித்தர்களும் யோகிகளும் பிரபஞ்ச சக்தியாகிய இயங்கு சக்தியைத் தம்முளே நிலைபெறச் செய்ய முடியும் என்று நம்பினர். அவ்வாறு செய்தால் அட்டமா சித்திகளும் எய்தி நெடுங்காலம் வாழலாம் என்றும் நம்பினர். உலகம் நித்தியம் என்ற கருத்தின் அடிப்படையில் தான் அவர்கள் இக்கருத்தை உருவாக்கிக் கொண்டனர். பாரதியின் கவிதைகளிலும் இக்கருத்தின் பாதிப்பு உண்டு. பாரதி பின்வருமாறு கூறுகிறார்.[51]

'' உட்செவி திறக்கும் அகக்கண் ஒளிதரும்
அக்கினி தோன்றும்; ஆண்மை வலியுறும்
திக்கெலாம் சென்று ஜயக்கொடி நாட்டலாம்
கட்செவி தன்னைக் கையிலே யெடுக்கலாம்
விடத்தையும் நோவையும் வெம்பகை யதனையும்
துச்சமென் றெண்ணித் துயரிலா திங்கு
நிச்சலும் வாழ்ந்து நிலைபெற் றோங்கலாம்
அச்சந் தீரும் அமுதம் விளையும்
வித்தை வளரும்; வேள்வி ஓங்கும்
அமரத் தன்மை எய்தவும்
இங்குநாம் பெறலாம் இஃதுணர் வீரே''

அத்தகைய சக்தி தனக்கு மட்டுமே ஏற்பட வேண்டுமென்ற சித்தரைப் போல அவர் நின்று விடவில்லை. அத்தகைய சக்தி நாட்டு மக்களுக்கும் தேவை என்று அவர் கருதினார். நாட்டு மக்கள் வறுமை நீங்கி வாழுவதும், மானுடச் சாதி ஒன்றென நன்று வாழுவதும் அந்த இயங்கு சக்திக்குள் அடக்கம் என்று அவர் எண்ணினார்.

'' நாட்டு மக்கள் பிணியும் வறுமையும்
நையப் பாடென்றொரு தெய்வங் கூறுமே!
கூட்டு மானுடச் சாதியை ஒன்றெனக்
கொண்டு வையம் முழுவதும் பயனுறப்
பாட்டிலே யறங் காட்டெனும் ஓர் தெய்வம்
....
நாட்டு மக்கள் நலமுற்று வாழவும்
நானிலத்தவர் மேனிலை எய்தவும்
....

மூட்டு மன்புக் கனலொடு வாணியை
முன்னு கின்ற பொழுதெ லாங்குரல்
காட்டி அன்னை பராசக்தி ஏழையேன்
கவிதை யாவுந் தனக்கெனக்
கேட்கின்றாள்''[52]

9·2 இவ்வாறாகத் தனி மனிதனுக்கு சித்தி யளிக்கும் சக்தியை நாட்டு மக்களுக்கும் பின்னர் உலக முழுவதிலும் எங்கு கொடுமை அழிக்கப்பட்டாலும் அச்செயலுக்கும் ஆக விரிந்த பொருளில் அவர் பயன்படுத்துகிறார். அதனால்தான் 'இரணியன் போல் அரசாண்ட ஜஸ்' வீழ்ந்ததை ''மாகாளி பராசக்தி உருசிய நாட்டினிற் கடைக்கண் வைத்தாளங்கே ஆகாவென்றெழுந்தது பார் யுகப் புரட்சி''[53] என்று அவர் பாடினார். அதன் மூலம் மனித முயற்சியையே அவர் புகழ்ந்திருக்கிறார் என்பதில் ஐயமில்லை.

பாரதியின் தத்துவ நோக்கு மனிதன் உலகில் அடிமை நீங்கி இன்பமாக வாழ வேண்டும் என்பதும் அப்படி வாழ அவனால் முடியும் என்பதும் ஆகும். இந் நோக்கு அவருடைய தலைசிறந்த உலகு தழுவிய மனிதாபிமானத்தையும், தேசப் பற்றையும், சமதர்மப் பற்றையும் தன்னுள் கொண்டது எனலாம். அன்று நிலவிய சமூகச் சூழ்நிலையே அவருக்கு அத்தகைய நோக்கை உண்டாக்கித் தந்தது என்றும் கூறலாம்.

9·3 இந்தத் தத்துவ நோக்குக்கு இயைந்தவாறே பாரதியின் தத்துவச் சார்பும் அமைந்தது. இந்தியத் தத்துவங்களில் தமது தத்துவ நோக்குக்கு முற்றிலும் இயைந்த தத்துவம் ஏதுமில்லையென்று கண்ட பாரதி வேதங்களையே தமது தத்துவத்தின் அடிப்படையாகக் கொண்டார் எனலாம். அவருடைய தத்துவ நோக்கின் அடிப்படையாக விளங்கும் உலக நித்தியக் கருத்தும், மனிதர்கள் கூட்டாக உண்டு இன்புற்று வாழ்ந்த இனக்குழு வாழ்க்கையும் வேதங்களிலே இருக்கக் கண்டு பாரதி அவற்றை நேரடியாகச் சார்ந்து நின்றார் எனலாம்.

பாரதி உலகம் நித்தியம் என்று நம்பும் ஆன்மீக வாதி என்று சொன்னோம். புற உலகில் காணும் தீமைகளை ஒழித்து இன்பத்தைக் கொண்டு வரவேண்டும் என்ற வேட்கையை வெளியிடும் பொழுது அவர் தலைசிறந்த மனிதாபிமானியாகவும் ஏகாதிபத்திய எதிர்ப்பு வீரராகவும் காட்சிஅளிக்கிறார். அவருடைய உலக நித்தியக் கருத்து இந்நிலைக்குத் துணை நிற்கிறது. அதே சமயம் பிரச்னைகளுக்கு அகவயமான தீர்வு காணவும் அவர் முற்படுகிறார். இது ஒரு ஆன்மீக வாதி என்ற நிலையினால் உண்டாவது.

நாம் எடுத்துக் காட்டிய 'மது' கவிதையில் வரும் 'யோகி' என்ற நிலையிலும், அவர் சிந்தித்திருக்கிறார். 'போகி' என்ற நிலையிலும் அவர் பாடியிருக்கிறார். முதல் நிலையைக் காட்டிலும் போகி என்ற நிலையில் நின்று வெளியிட்டிருக்கும் கருத்துக்கள் காலத்தை வென்று அமரத்வம் பெற்று நிற்கும் என்பதில் ஐயமில்லை.

முடிவுரை

10·0 இதுகாறும் ஆராய்ந்தவற்றிலிருந்து நாம் கீழ்க்கண்ட முடிவுகளுக்கு வரலாம்.

10·1 பாரதி இந்தியத் தத்துவங்களை அறிந்திருந்தார். ஆனால் அவற்றில் எவற்றோடும் முழுமையாகத் தன்னை இணைத்துக் கொள்ளவில்லை. உலக நித்தியக் கருத்தும் எல்லாவுயிரும் ஜடப் பொருள்களும் இறைவனே என்பதும் அவருடைய கொள்கை. அத்தோடு இறைவன் ஒருவனே என்பதும் அவனைப் பல வடிவங்களால் வணங்கலாம் என்பதும் அவருடைய மதம். இக்

காரணங்களால் அவரை நாம் ஒரு அகவய ஆன்மீக வாதி (subjective idealist) என்று சொல்வதைக் காட்டிலும் வேதங்களின் மேல் பற்றுக் கொண்ட ஒரு புறவய ஆன்மீக வாதி (objective idealist) என்று முடிவு கட்டுவதே சரியாகும்.

10 · 2 உலக நித்தியக் கருத்து, இயற்கை யோடு இயைந்து இயற்கையை வணங்கும் தன்மை, கூட்டு வாழ்க்கை ஆகியவற்றை வேதங்களில்கண்டு அவற்றால் கவரப்பட்டு வேதங்களையே அவர்நேரடியாகச் சார்ந்து நின்றார். அப்படி அவர் சார்ந்ததற்கு அவ ருடைய மனிதாபிமானமும், தேசபக்தியும் அவர் வாழ்ந்த காலமும் சேர்ந்து அவர டம் ஏற்படுத்திய தத்துவ நோக்கே காரி ணம் ஆகும்.

10 · 3 ஒரு புறவய ஆன்மீக வாதியாக நின்று அவர் பிரச்சினைகளுக்குத் தீர்வு காண முயன்றார். அவ்வகையில் அகவய மாகவும், புறவயமாகவும் விடைகள் கண் டார். அகவயமாக அவர் வெளியிட்ட கருத்துக்களைக் காட்டிலும் புற உலக நித் தியத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு அவர் வெளியிட்ட கருத்துக்களும் கவிதை களும் காலத்தை வென்று நிற்கும் என் பதில் ஐயமில்லை.

மேற்கோள்களும், ஆதாரங்களும்

1. Whitman and Bharathi as Vedantists'-V. Sachithanandan, Paper submitted to the Ist international Tamil research conference -Proceedings vol.-II p.247

2. ஒப்பியல் இலக்கியம்—கலாநிதி க. கைலாசபதி — பாரி நிலையம் சென்னை—பக். 313.

3. பாரதியார் கவிதைகள்—சுயசரிதை—24ம் பாடல்.

4. பாரதியார் கவிதைகள் — சான்றோர் கவிதை — அபே தானந்தா.

5. பகவத் கீதை முன்னுரை—பாரதி நூல்கள்—வசனங்கள் பாரதி பிரசுராலயம் சென்னை- 1941- பக்கம் 241 & 256.

6. பாரதி அறுபத்தாறு கவிதை—4&5ம் பாடல்கள்.

7. ஞானரதம்—பாரதி நூல்கள் வசனங்கள் — பாரதி பிரசு ராலயம்—1941 சென்னை—பக்கம் 20-21.

8. பாரதியார் கவிதைகள்—பொய்யோ மெய்யோ என்ற கவிதை.

9. பாரதி தமிழ்—பெ. தூரன்—சக்தி தர்மம் என்ற கட்டுரை பக்கம் 204-205

10. பாரதி நூல்கள்—வசனங்கள்—பதஞ்சலி யோக சூத் திரம்—ஸமாதி பாதம்—மொழி பெயர்ப்பு—பக்கம் 116—121

11. அமரகவி பாரதியார் கட்டுரைகள்-தத்துவம்-ஸ்ரீமகள் கம்பெனி, சென்னை-1. - பக்கம் 40.

11(a) பாரதி தமிழ் - பெ. தூரன் - சக்தி தர்மம் - பக்கம் 204 - 205

12. பாரதியார் கவிதைகள்—விநாயகர் நான்மணிமாலை— 20-ம் பாடல்

13. பாரதி நூல்கள்—வசனங்கள் — பகவத் கீதை முன் னுரை பக்கம் 280, 281, 282.

14. அதே புத்தகம் பக்கம் 277
15. — — 278
16. — — 282
17 — — 277
18, 19, 20. அதே புத்தகம். பக்கம் 116-121 பதஞ்சலி யோக சூத்திரம்

21. பாரதியார் கவிதைகள்—உயிர் பெற்ற தமிழர் பாட்டு
22. பாரதியார் கவிதைகள்—தெய்வப் பாடல்கள் தொகுதி —கண்ணன் பிறப்பு.

23. அதே புத்தகம் அதே பாடல்
24. — பாரதமாதா என்ற பாடல்
25. — பாரதமாதா நவரத்தின மாலை, வரிகள் 20-25
26. — பாரத தேவியின் திருத்தசாங்கம் — வெண்பா 9

27. — தேசீய இயக்க பாடல்- சத்ரபதி சிவாஜி வரிகள் 16.17

28. — தெய்வப் பாடல்கள்-வையம் முழுவதும் என்ற பாடல்

29 — தேசமுத்து மாரி பாடல்

30 — பல்வகைப் பாடல்கள்- முரசு பாடல்

31 — பாரதி அறுபத்தாறு- பாடல் 17

32 பாரதி நூல்கள் - வசனங்கள்- பகவத் கீதை முன்னுரை பக்கம் 272.273

33 — வேத ரிஷிகளின் கவிதை. பக். 162- 163

34 பாரதியார் கவிதைகள்-பாரதி அறுபத்தாறு. 60ம்பாடல்

35 D. Chattopadyaya-Indian philosophy - Peoples publishing House. May 1964-Page 33

36 D. Chattopadyaya-Lokayata-Peoples' publishng House. July 1959 -Page 550

37 தேவி பிரசாத் சட்டோபாத்யாயா—இந்திய ஆன்மீக வாதம் ஓர் அறிமுகம்-ஆராய்ச்சி முதல் இதழ் - பக்கம் 103

38 பாரதி நூல்கள் - வசனங்கள் - பக்கம் 210.211 — வேத ரிஷிகளின் கவிதை-முடிவுரை.

39 பாரதியார் கவிதைகள்-தீ வளர்த்திடுவோம் பாடல்

40 — 'மது' கவிதை

41 பாரதி நூல்கள்-வசனங்கள் - தராசு கட்டுரை - பக்கம் 733 . 734

42 ரகுநாதன்-மாயையைப் பழிததல் ஒரு விசாரணை என்ற கட்டுரை-தீபம் ஆகஸ்ட் 1967 இதழ்

43 பாரதியார் கவிதைகள்—அறிவே தெய்வம் என்ற பாடல்

44 — விநாயகர் நான்மணி மாலை, பாடல் 39

45 — சக்திக் கூத்து என்ற பாடல்

46 — விநாயகர் நான்மணி மாலை பாடல் 4

47 — — பாடல் 39

48 — — பாடல் 40

49 — 'புதிய ருஷ்யா' பாடல்

50 பாரதி நூல்கள் - வசனங்கள் - பகவத் கீதை முன்னுரை பக்கம் 282 & 284

51 பாரதியார் கவிதைகள்-விநாயகர் நான்மணி மாலை பாடல் 4

52 — தெய்வப் பாடல்கள்—பராசக்தி பாடல்

53 — புதிய ருஷ்யா—பாடல்

இந்தியச் சிந்தனை மரபு பற்றி மார்க்சீய மதிப்பீடு

Y. பலராமமூர்த்தி

[இந்தியச் சிந்தனை மரபில், ஆன்மீகவாதத்தின் கோட்பாடுகள் வளர்ச்சி பெற்ற முறையை வேதம், உபநிஷதம், கீதை என்ற நூல்களின் கருத்துக்களிலிருந்து ஆசிரியர் எடுத்துக்காட்டுகிறார். அவற்றில் கீதையில் பிரம்மம் என்ற பரமாத்மக்கருத்து வளர்ச்சியை ஆசிரியர் சுட்டிக்காட்டுகிறார். பிற்காலத்தில் பிரம்மம் என்ற கருத்து சங்கரரால் உருவாக்கப்பெற்றது. அது எவ்வாறு கீதையின் கருத்தினின்றும் மாறுபடுகிறது என்று சுட்டிக்காட்டி, ஆன்மீக வாதக்கருத்துக்களுள் பல வேறுபாடுகள் உள்ளன என்று குறிப்பிடுகிறார். பிரம்மம் என்ற கருத்து வேதகாலமுதல், சங்கரர் காலம்வரை வளர்ச்சி பெற்ற விதத்தை, மார்க்ஸிய தத்துவவாதிகள் அறிந்து கொள்ள வேண்டும் என்று ஆசிரியர் அறிவுறுத்துகிறார் — ஆசிரியர்]

இந்திய தத்துவம் என்று தலைப்பு கொடுப்பதற்குப் பதிலாக "இந்தியச் சிந்தனை" என்ற சொற்றொடரை வேண்டுமென்றே பயன்படுத்தியுள்ளேன். சிந்தனை என்ற சொல்லின் பொருள் எல்லை, தத்துவம் என்ற சொல்லின் பொருளெல்லையைவிட விரிவானது. தத்துவம் சிந்தனையின் மீது செல்வாக்கு செலுத்துகின்றது. ஆனால் அவ்விரண்டின் எல்லைகள் சமமானவையல்ல. சமய நம்பிக்கைகள், ஒழுக்க விதிகள், பண்பாட்டுச் சிந்தனைகள் இவையாவும் சிந்தனை என்ற சொல்லின் பொருளிலடங்கும். தத்துவம் என்று நாம் அழைக்கும் அறிவியல் அக வயமானதும், சமூகத் தன்மையுடையதும் ஆகும். ஜடத்திற்கும், மனத்திற்குமுள்ள தொடர்பு, விஞ்ஞான வளர்ச்சியில்லாத காலத்தில் அகவயமான சிந்தனையோட்டமாகவேயிருக்க முடியும். மனிதனுக்கும், சமுதாயத்திற்குமுள்ள உறவு சமூகத் தன்மை வாய்ந்தது. சமூக ஒழுக்க விதிகளும் இதன் ஓர் அம்சமாகும்.

இந்தியச் சிந்தனையின் அடிச் சரட்டைப் புரிந்து கொண்டு அதனோடு விவாதங்கள் நடத்த மார்க்ஸீயம் தயாராகயிருக்கவேண்டியகாலம் நெருங்கிவிட்டது. அவ்வடிச் சரடு யாது?

1. நம் நாட்டின் சிந்தனையில்பகவத் கீதையும், அதன் மீது எழுதப்பட்ட உரைகளும் ஓர் அம்சமாகும்,

2. சங்கராச்சாரியாரின் அத்துவைதமும், அதன் மீது விவேகானந்தர், அரவிந்தர், ராதாகிருஷ்ணன் முதலியோர் கூறிய விளக்கங்களும் இரண்டாவது அம்சமாகும்.

இதுவரை மார்க்ஸீய அறிஞர்கள் இந்தியத் தத்துவத்தின் பொருள் முதல் வாதம், கடவுள் மறுப்புக் கொள்கை, ஐய வாதம் முதலிய அம்சங்கள் பற்றி நன்ருகவே ஆராய்ந்துள்ளனர். மேற்கூறிய அம்சங்களுள் உலகாயதம் முதல் அம்சத்திலும், சாங்கியமும், வைசேஷிகமும் இரண்டாவது அம்சத்திலும், பௌத்தம் மூன்ருவது அம்சத்திலும் இடம் பெறும். புராதன மந்திர முறைகள் ஊடுருவியுள்ள பூர்வ மீமாம்சம் கூட மார்க்ஸீயஆராய்ச்சியாளர்களின் கருத்தைக் கவர்ந்துள்ளது. சிருஷ்டி கர்த்தாவான கடவுளை அதுமறுப்பதோடு மந்திர சக்தியை படைப்பாற்றலாக அது ஒப்புக்கொள்ளுவதுதான் மார்க்ஸீய வாதிகள் இத்தத்துவப் போக்கைக் கூர்ந்து நோக்குவதற்குக் காரணமாகும். சில ஆராய்ச்சியாளர்கள் மந்திர நம்பிக்கை, கடவுள் நம்பிக்கையைவிட மனிதனைச் செயலூக்கம் கொள்ளச் செய்வதால் அது முற்போக்கான நம்பிக்கை என்று கூட விவாதிக்கிருர்கள்.

இதனை ஒதுக்கி விட்டால் நம்முடைய ஆராய்ச்சிகளெல்லாம் இப்பிரச்சினையின் விளிம்பில்தான் நிற்கிறது. நடுநாயகமான அம்சத்தைப் பற்றி நாம் ஆராயவில்லை.

பௌத்தம்தான் மற்ற எல்லாத் தத்துவப் போக்குகளைக் காட்டிலும் ஆயிரம் ஆண்டுகளுக்கு மேலாகமக்கள்மனத்தைக் கவர்ந்திருந்தது. (கி. மு. 500 முதல் கி. பி. 500 வரை) இது தவிர மற்றெல்லாத் தத்துவங்களும் (சாங்கியம், வைசேஷிகம், லோகாயதம், பூர்வ மீமாம்சம்) தாங்கள் மிகச் செல்வாக்குப் பெற்றிருந்த காலத்தில் கூட அவ்வத் தத்துவங்களைப் பின்பற்றுவோரிடையே தான் முடங்கிக் கிடந்தன. சாங்கியம் பல மாறுதல்களுக்கு உள்ளாயிற்று: பூர்வ மீமாம்சம் யாக யக்ஞங்கள் நடைபெற்று வந்த காலம் வரை பிராமண க்ஷத்திரிய வருணத்தாரிடையே செல்வாக்குப் பெற்று விளங்கியது. வைசேஷிகம் தருக்க வாதிகள் சிலரிடம் மட்டும் ஒடுங்கிக் கிடந்தது உலகாயதத்தைச் சுரண்டும் வர்க்கத்தினர் காலடியில் போட்டு நசுக்கி விட்டனர்.

கீதை தோன்றியதற்குப் பின் இந்தியச் சிந்தனைப் போக்கில் அது பெரும் செல்வாக்குப் பெற்றுவிட்டது. இன்றும் அச்செல்வாக்கு குறையவில்லை.

கீதையின் காலம்

பல காரணங்களினுல் கி. பி. 100 — 200க்கு இடைப்பட்ட காலத்தில் கீதை இயற்றப்பட்டிருக்கலாம் என நான் கருதுகிறேன்.

கபில சாங்கியம் என்னும் பழைய சாங்கிய முறையும் பிற்காலத்து சாங்கிய அறிதல் முறையும் கீதையின் சிந்தனையில் முக்கியமான இடம் பெறுகின்றன. பக்தி அம்சத்தில் வாசுதேவ வணக்கம், இதன் முக்கியப் போக்காகக் காணப்படுவதால் கீதை அவ்வணக்கம் தோன்றிய காலமாகிய கி. பி. 100க்குப் பின் தோன்றியதாகலாம். பாதராயணர் எழுதிய உத்தர மீமாம்சம் என்னும் நூலின் அம்சங்கள் கீதையில் காணப்படவில்லை. எனவே பாதராயணர் காலத்திற்கு முன்பே கீதை இயற்றப்பட்டிருத்தல் வேண்டும்.

ஞானம், கர்மம் என்னும் பிரச்சினைகள் பற்றி கீதை விவாதிக்கிறது. ஞானம் என்பதைக் கொள்கை என்றும், கர்மம் என்பதைச் செயல் என்றும் வேறு சொற்களால் கூறலாம். இவ்விரண்டிற்குமிடையே ஒரு நடுவழிப் பாதையை கீதை வகுத்துக் காட்டுகிறது. ஆசையும் தன்னலமுமில்லாமல் கர்மம் புரிய வேண்டுமென்றும், ஞானம் அதைவிட மேன்மை

யானதென்றும் கீதை போதிக்கிறது. ஞானம் பெற்ற காலத்திலும் கர்மத்தைக் கைவிடலாகாது.

இப்பிரச்சினை குறித்த விவாதம் இந்திய அறிவாளிகளிடையே கண்வ, சுங்க மன்னர்களின் ஆட்சிக் காலத்தில் (கி. பி. 100) பெரிதும் நடைபெற்றது.

அக்காலத்தில் கர்மம் என்பது யாக யக்ஞ சடங்குகளைக் குறித்தது. ஞானம் என்ற சொல் பௌத்தத் துறவு நிலையைக் குறித்தது. "சடங்குகளுக்கும் துறவு நிலைக்குமிடையே ஒரு நடுப் பாதையை கீதை வகுத்துக் கொடுத்தது. நிஷ்காம்ய கர்மம் (ஆசையற்ற செயல்) என்ற கீதையின் மையக்கருத்து நாகார்ச்சுனரின் வஜ்ர சேதிகம் (ஐயம் தொலைக்கும் வழி) என்ற கருத்தின் வளர்ச்சியாகும்.

மேற்கூறியன யாவும் கீதை கி. பி. 100க்கும் 200க்கும் இடைப்பட்ட காலத்தில் இயற்றப்பட்டது என்பதற்குச் சான்றுகளாகும்.

உபநிஷத காலத்திலிருந்து இந்தியத் தத்துவ அறிஞர்கள் கொள்கைக்கும், செயலுக்கும் இடையேயுள்ள முரண்பாடு பற்றி விவாதித்து வந்துள்ளனர்.

உபநிஷதங்கள் சடங்குகளைப் போற்றவில்லை. அகவயமான கற்பனையைப் போற்றி வளர்த்தன. வருண பேதங்களை ஒப்புக் கொள்ளவில்லை. ஆத்மா, பரமாத்மா என்னும் தனி ஆன்மா பொது ஆன்மா என்ற கருத்துக்களை விவரித்தன.

இங்கு ஒரு முக்கிய விஷயத்தை வலியுறுத்த வேண்டும். ஆத்மா, பரமாத்மா என்ற இரண்டு தத்துவக் கருத்துக்களில் இரண்டாவது சமூகத் தொடர்புடையது. மேனாட்டுத் தத்துவங்களில் இச்சமூகத் தொடர்பைக் காணமுடிவதில்லை. அங்கு கடவுளையும், மனிதனையும் பற்றிய தத்துவங்கள் பேசுகின்றன. மனிதன் வளர்ச்சி பெற்று விஞ்ஞானம் முன்னேறிய காலத்தில் கடவுள் என்ற கருத்து பின்னிலைக்குச் சென்றது. இந்தியாவில் இத்தகைய சமூக செயல்பாடு நிகழவில்லை. நவீன நாகரிகத்தின் தாக்குதலால் தற்காலத்தில்தான் விஞ்ஞான முன்னேற்றம் தொடங்கியுள்ளது. இக்காரணத்தால்தான் கடந்த3000 ஆண்டுகளாக உபநிஷத காலம்தொடங்கி இந்திய தத்துவம் மனிதனது கற்பனைப் படைப்புகளான ஆத்மா, பரமாத்மா என்னும் இரண்டு கருத்துக்களைச் சுற்றிச் சுழன்று வந்துள்ளது.

புத்தர் இம்முரண்பாட்டை 'ஆன்மா இல்லை' என்று கூறுவதன் மூலம் தீர்த்து வைத்தார். உலகத்திலும் சுவர்க்கத்திலும் மனிதன் அடைய விரும்பும் ஆசைகளே அக்காலத்தில் ஆன்மா எனப்பட்டது. கற்பனைச் சிந்தனை முறைகளை புத்தர் வெறுத்து ஒதுக்கினார். செயலையும், முக்கியமாக சமூகச் செயல்பாட்டையும் (அஷ்டாங்க மார்க்கம்) அவர் வலியுறுத்தினார். பிற்காலத்தில் கீதை தோன்றுகிற காலத்தில் நாகார்ச்சுனரின் கற்பனைச் சிந்தனைத் தத்துவம் முழு வடிவம் பெற்று வழங்கி வந்தது. இது தவிர்க்க முடியாததாக இருந்தது. புத்தரின் குணச்சித்திரத்தின் செல்வாக்கும், அசோகனது தயாளமும் இது முற்றிலும் கற்பனா வாதமாக மாறிவிடாமல் தற்காலிகமாகத் தடுத்தன. இவ்விரண்டு தடைகளும் நீங்கியவுடன் கற்பனைப் போக்குகள் அதிகமாயின. பக்தி அம்சமும், ஆன்மீக வாதச் சிந்தனைகளும் மலிந்த தத்துவங்களோடு போட்டியிட்டுப் போராட வேண்டிய நிலையில் கற்பனைப் போக்குகள் பௌத்த தத்துவத்தில் மிகவும் அதிகமாயின.

இவ்வாறு போராட்டம் மிகுதியாயிற்று. மாத்யமிக வாதம் என்ற சூன்யவாதத்தை நாகார்ச்சுனர் உருவாக்கினர். உலகில் எதுவும் உண்மையல்ல, சூன்யமே உண்மையென்னும் உலக மறுப்புக் கொள்கைதான் அது. இதன் பின் பௌத்தத்தின் ஒரு பிரிவான விஞ்ஞான வாதம் தோன்றியது. இதுவே சங்கரரின் அத்துவைத தத்துவத்திற்கு அடிப்படையாயிற்று. பௌத்த சமயத்தினுள்ளே இப்போராட்டங்கள் நிகழ்ந்து கொண்டிருந்தபோது, வைதீக மதங்களினுள்ளும், இதே போராட்டங்கள் நடந்து கொண்டிருந்தன. இப்போராட்டங்கள் அனைத்தின் முடிவாகவும், இச்சிந்தனைப் பிரச்சினைகளுக்கு தீர்வாகவும், கி. பி. 100—200இல் கீதை தோன்றியது.

ஆந்திரதேசத்தின் மலைகளில் வசித்த நாகார்ச்சுனரும், கங்கைநதிதீரத்தில் வாழ்ந்த கீதையின் ஆசிரியனும் ஒரே பிரச்சினைக்குத் தீர்வு காண முயன்றனர். நாகார்ச்சுனர் வஜ்ரசேதிகம் என்ற நூலையும், கீதாச்சார்யர் கீதையையும் எழுதினர்கள்.

கீதையின் உள்ளடக்கம்.

கீதையில் 18 அத்தியாயங்கள் உள்ளன. மரபுவழி உரையாசிரியர்கள் கீதையை மூன்று பகுதிகளாகப் பிரித்தனர். ஒவ்வொருபகுதியிலும் ஆறு ஆறு அத்தியாயங்களை அடக்கினர். முதற் பகுதியில் கர்மம் (செயல்) இரண்டாவது பகுதியில் ஞானம் (அறிவு) மூன்றுவது பகுதியில் பக்தி ஆகிய விஷயங்களை அடக்கி அவர்கள் பாகுபாடு செய்தனர்.

இப்பாகுபாடு மிகவும் தவருனதாகும். உண்மையான பாகுபாடு பின்வருமாறு இருத்தல் வேண்டும். கொள்கையையும், செயலையும் பற்றிய கருத்துக்களைத் தெரிவிக்கும் பகுதிகள், துறவையும் கடமையையும் விளக்கும் பகுதிகள், ஞானத்தையும் கர்மத்தையும் பற்றிக் கூறும் பகுதிகள் இவையே கீதையின் முக்கியமான உள்ளடக்கமாகும். (கொள்கை, துறவு, ஞானம் இவை மூன்றும் நெருங்கிய தொடர்புடையன. அதுபோலவே செயல் கர்மம் கடமை இவைமூன்றும் நெருங்கிய தொடர்புடையனவே) இவை அனைத்தும் ஏழு அத்தியாயங்களில் விவரிக்கப்படுகின்றன. அவை தொடர்ச்சியாக அல்லாமல் பல அத்தியாயங்களில் சிதறிக் காணப்படுகின்றன.

கீதையின் இரண்டாவது அம்சம் பிரபஞ்சப்படைப்பு முதலிய சமய நம்பிக்கைகள் (இவற்றை மூட நம்பிக்கை என்று கூடச்சொல்லலாம்) கடவுள் நம்பிக்கை, கடவுளுடைய எல்லையற்ற சக்தி, பக்தி முதலிய விஷயங்களைப் பற்றியது. இவை ஏழு அத்தியாயங்களில் காணப்படுகின்றன.

கீதையின் மூன்ருவது அம்சம், மனிதப் பண்பு குறித்தது. மக்களை மூன்று விதமான குணங்களை முனைப்பாகக் கொண்டவர்களாகக் கீதை பாகுபாடு செய்கிறது.

அக்குணங்கள் சத்துவம், ராஜஸம், தாமஸம் என்பவையாகும். இப்பிரச்சினையை நான்கு அத்தியாயங்களில் கீதை விவாதிக்கிறது.

முதலாவது அம்சம் தத்துவப் பிரச்சினை குறித்தது. இதுதான் கீதையின் உயிர்நாடியாகும். இரண்டாவது அம்சம் மூட நம்பிக்கையின் சுமையைத் தாங்கி நிற்பது. ஆனுல் அது நூலின் முக்கியமான அடிப்படைக் கருத்தன்று. அறிவுடை மாந்தரின் ஒழுக்க விதிகளை மூன்ருவது அம்சம் வரையறுத்துக் கூறுகிறது. பயனில்லாதனவற்றைப் பேசுவதையும், ஏட்டுச் சுரைக்காய் விவாதங்களையும், கல்

வீச் செருக்கையும், தற்பெருமையையும் கீதையின் இப்பகுதிகள் கண்டனம் செய்கிறது. இலட்சிய மனிதன் மேற்கூறிய அற்பக் குணங்களை விடுத்துத் தனக்கும், குடும்பத்திற்கும், சமுதாயத்திற்கும் செய்ய வேண்டிய கடமைகளைப் பணிவோடும் ஆரவாரமின்றியும் செய்வான் என்று கீதை கூறுகிறது. இவனே சாத்துவீக மனிதன்.

மூன்றாவது பகுதியின் கருத்துக்கள் எல்லோராலும் போற்றப்படுகின்றன. ஒரு சுலோகத்தை இங்கு மேற்கோள் காட்டுவோம்.

"மனிதர்களின் செயல்களனைத்தும் இயற்கையிலிருந்து பெறப்படுபவையே. தன்னகங்காரமுடைய மனிதன் தன் செயல்களுக்குத் தானே காரணம் என்று வீணே பெருமை கொள்கிறான்".

வேறொருசுலோகத்தில் கீதை பின்வருமாறு கூறுகிறது.

"சத்துவம், ராஜஸம், தாமஸம் என்னும் குணங்கள் இயற்கையினின்றே தோன்றுகின்றன. மனித உடலிலிருக்கும் அழிவற்ற ஆன்மாவை அவை சூழ்ந்து கொள்ளுகின்றன".

எல்லாச் செயல்களுக்கும் நாம் காரணமல்ல; இயற்கையே காரணம்.

சாங்கிய தத்துவத்தின் ஸ்பாவ வாதத்தின் சாயலை இக்கூற்றில் காணலாம். ஜடமும் மனமும் வேறுபட்டவை. ஜடம் அழிந்து போவது, மனம் அழியாதது. ஆனால் இரண்டும் நிலையானவை. மூலச்சாங்கிய கூற்றுப்படி ஜடமும் அழியாதது. கீதை இதனை மாற்றியது. பொருள் அழியும் என்பது சாங்கியத்தினின்றும் வேறுபட்ட கொள்கை.

ஞானம் கர்மம் என்ற பிரச்னைக்குக் கீதை பின்வருமாறு தீர்வு காண்கிறது.

எந்த மனிதனும் செயல்புரியாமல் இருக்க முடியாது. உடல் உயிரோடிருப்பதற்கே மூச்சு விடுதல், உணவு உண்ணுதல், நடத்தல், பேசுதல் முதலிய செயல்கள் நடைபெற வேண்டும். கடமையுணர்ச்சியோடும், ஆசையில்லாமலும் செயலின் விளைவுகளில் பற்றில்லாமலும் செயல் புரிய வேண்டும். உலகியல் பயன்கள் மீது ஆசைகொண்டு வைதீகச் சடங்குகளைப்பலர் செய்கிறார்கள். இது சிறந்த செயல் அன்று, அது தாழ்ந்த கருமம் ஆகும். யக்ஞம் கருமத்தினின்றும் தோன்றுவது. சிலர் திரவிய யக்ஞம் (பணம் சேர்ப்பது) புரிகிறார்கள். சிலர் ஹடயோகம் செய்கிறார்கள். சிலர் சுவாத்யாய யக்ஞம் (வேதங்களைப் பாராயணம் செய்தல்) செய்கிறார்கள். சிலர் ஞானயக்ஞம் செய்கிறார்கள். இறுதியில் கூறப்பட்ட ஞானயக்ஞம் மிகச்சிறந்ததென்று கீதை கூறுகிறது.

இறுதியாக

"செயல்களைச் செய்து கொண்டே விருப்பு வெறுப்பின்றி வாழ்பவனே சந்நியாசியாவான். துறவியாக வாழ்பவன் பற்றும், வெறுப்பும் உள்ளவனாக இருப்பின் அவன் சந்நியாசியாக மாட்டான்"

இவ்வாறு ஞானத்திற்கும், கர்மத்திற்கும் இடையேயுள்ள முரண்பாட்டை கீதை தீர்த்து வைக்கிறது.

அனுபவ சித்தாந்திகளான அரசியல் வாதிகளும், உலக இயக்கத்தினின்றும் பிரிந்து வாழும் அறிவாளிகளும், எப்பொழுதும் பிரச்சினைக்குரியவர்கள். காலந்தோறும் அர்த்தத்தில்மாறுபடும் நிரந்தரப் பிரச்சினை அவர்களைப் பற்றியது. இப்பிரச்சினையை கீதை விவாதிக்கிறது.

அறிவுடையோரின் சிறந்த ஒழுக்கம்

அறிவுடையோரின் சிறந்த ஒழுக்கத்தைக் கீதை போற்றுகிறது.

"அவன் துக்கத்தில் அழுவதில்லை. அவன் இன்பத்தில் தன்னை மறந்து விடுவதில்லை. கோபம், வெறுப்பு, பற்று ஆகியவை அவனைப் பாதிப்பதில்லை. அவனையே முனி என்று அழைக்கிறோம்". மன்னர்கள், படைத் தலைவர்கள், படிப்பாளிகள், பக்தர்கள், வள்ளல்கள், சமயப் பற்றுடையவர்கள்,பொது வாழ்வில் ஈடுபட்டவர்கள், ஆகிய பலவகைப்பட்டவர்களையும், மூன்று தரத்தினராகக் கீதை பாகுபாடு செய்கிறது.

பயன் பெறும் நோக்கத்தோடு செயல்கள் புரிவோர் ராஜஸ குணம் உடையவர்கள். அவர்கள் கடவுளுக்குப் பிரார்த்தனை செய்வதும், மதச்சடங்குகள் செய்வதும், கோயில்களுக்குப் போவதும், பக்தர் வேஷம் போடுவதும் எல்லாம் உலகியல் லாபங்களைப்பெறும் நோக்கத்தோடுதான். அவர்கள் தாழ்ந்த பண்புடையவர்கள் எனக் கீதை கருதுகிறது.

தாமச குணமுடையவர்கள் செயல்களனைத்தையும் கர்வத்தோடோ, அலட்சியமாகவோ செய்கிறார்கள். அவர்களும் தாழ்ந்த பண்புடையவர்கள்.

மேற்கூறிய இருவகையினரைப் போலவன்றி சாத்துவிக குணமுடையவர்கள்,தன்னைத்தூய்மையாக்கிக்கொள்ளவே பக்தி செய்கிறார்கள். விளம்பரத்திற்காகக் கோயில்களுக்குச் செல்வதில்லை. அடுத்தவருக்குத் தெரியாமல் அவர்கள் பிறருக்கு உதவுகிறார்கள். இவனே உண்மையான மனிதன். மனித ஒழுக்கத்தில் சிறந்த நிலை இவனுடையதே. கீதை மக்களைக் கவர்வது மேற்கூறிய மனித அம்சத்தினாலும், தத்துவ விவாதத்தினாலும் தான் என்பது எனது கருத்து.

சங்கரின் அத்துவைதம்

தற்கால மனிதனை சங்கரரது அத்துவைத தத்துவம் கவருவது ஏன்?

சங்கரர் கி. பி. 800க்கு அண்மையில் கேரளத்தில் பிறந்தார். அவருடைய வாழ்க்கைச் சரித்திரத்தை யாவரும் அறிவர். குறுகிய 32 ஆண்டு வாழ்நாளில் அவர் தத்துவ விவாதங்கள் பலவற்றை தமது தத்துவ எதிரிகளோடு நடத்தினார். பாரத நாடு முழுவதும் சுற்றுப் பயணம் செய்தார். நூல்கள் பலவற்றை எழுதினார். சம்ஸ்கிருதத்தில் சுவைமிக்க கவிதைகள் புனைந்தார்.

அவரைப் பற்றி சுவையான கதையொன்று வழங்கி வருகிறது. அவர் கோவிந்தர் என்னும் குருவையடைந்து கல்விபயிலச் சென்றார். கோவிந்தர் அவர் யாரென்றும், தந்தை யாரென்றும், அவருடைய முற்கால வாழ்க்கை எத்தகையது என்றும் வினவினார், இவ்வினாவிற்குச் சங்கரர் அளித்த விடை பின்வருமாறு:

"நான் தீயன்று; நான் காற்றன்று; மண்ணுமன்று; நீருமன்று, நான் பிரம்மம். தோற்றங்கள் அனைத்திலும் ஊடுருவி நிற்கும் பிரம்மமே நான்".

இக்கதையை உபநிஷதத்தில் காணப்படும் சத்யகாம ஜாபாலியின் கதையோடு ஒப்பு நோக்கலாம். தன் குருநாதர் கேட்ட இதே கேள்விகளுக்கு ஜாபாலி தன்னுடைய தாயைப் பற்றிய உண்மையையும் தகப்பனைப்பற்றித் தெரியாதென்றும் கூறி தனக்கு அறிவு புகட்ட வேண்டுமென்று வேண்டிக்கொள்கிறான்.சங்கரரோ முதலிலேயே, பிரம்ம உலகில் புகுந்துவிடுகிறார்.

சங்கரர் காலத்தில் ஆன்மீக வாத தத்துவம் மெருகு பெற்று விட்டது என்பதனையே இக்கதை காட்டுகிறது.

இது தவிர வேறொன்றையும் அது குறிப்பிடுகிறது. சங்கரர் காலத்தில்

பௌத்தம், தத்துவரீதியிலும், சமூகரீதியிலும் செல்வாக்கிழந்து விட்டது. பௌத்தப்பள்ளிகள் கல்விப்பீடங்களாக இருந்த நிலை மாறிவிட்டது. புத்தரது இயங்கியல் கொள்கை, (மாறுதல்களால் உருவாதல்) இடையீடில்லாத மாறுதலே நிலையானது என்ற கொள்கை இவையனைத்தையும் பௌத்தர்களே மறந்து போய்விட்டார்கள். இக்கொள்கைகளே ஆயிரம் ஆண்டுகளாக பௌத்த சமயத்தின் அடிப்படையாக இருந்தது. இவ்வடிப்படை மாறி ஆன்மீக வாதக் கொள்கைகள் பௌத்ததத்துவத்தில் இடம் பெற்றன. சங்கரரின் ஆசாரியரான கோவிந்தரின் குருநாதர் கௌடபாதர், பௌத்தபிக்குவாகவிருந்து அத்துவைதியானவர். பாத்ருஹரி (கி.பி. 650) [வாக்கியபத்தியம் என்ற அத்துவைத நூலை எழுதியவர்] ஏழு தடவைகள் பௌத்தத்திலிருந்து அத்துவைதத்திற்கு மாறி மாறித் திரும்பினர். மிகப்படித்த அறிவாளிகளுக்கும் கூட பௌத்தத்திற்கும் அத்துவைதத்திற்கும் இடையேயிருந்த எல்லைக்கோடு தெளிவாகத் தோன்றவில்லை என்றே எண்ணத் தோன்றுகிறது. சங்கரர் காலத்தில் வேறு தத்துவவாதங்களும் சீர்கேடுற்ற நிலையில் இருந்தன. பூர்வமீமாம்சத்தின் உயிர்க்கொலைப்பலிகளை புத்தர் கண்டித்த காலத்தில் இருந்து பௌத்தமும் ஜைனமும் மீமாம்ச நெறியைத் தாக்கிவந்தன. அது குருட்டுத்தனமான சடங்காக ஒடுங்கி விட்டது. சகல ஆற்றலும் பொருந்திய பரமாத்மா என்ற கருத்து, மன்னர்கள், குறுநிலமன்னர்களது உலகியல் நலன்களுக்கு ஏற்றதாக இருந்தது. பிரிந்து கிடந்த நிலவுடைமை ஆட்சிக்கு இக்கருத்து ஒரு நிலைத்த தன்மையை மனநிலை அளவில் அளித்தது,

அறிவு பூர்வமாகவும் இது ஓர் பிரமையை உண்டாக்கியது. தனி மரத்தை காடென்று கொள்வது போல, பல நிகழ்ச்சி முறைகளிலும் ஒரே விதமான சக்தி செயல்படுகிறது என்ற கருத்தில் கற்பனையான பரமாத்மாவை இந்தத் தத்துவம் உயர்த்தியது. இது மக்கள் மனத்தைப் பெரிதும் கவர்ந்தது.

வேத காலத்துப் பல கடவுளர் வணக்கத்தைவிட ஏக கடவுள் என்ற கொள்கை இத்தத்துவத்தால் வலுப்பெற்றது. உருவமில்லாத, வடிவமில்லாத, முடிவில்லாத கடவுள் என்ற கற்பனை கவர்ச்சிகரமாகவிருந்தது. வரையறுக்க முடியாததாக இருந்த அளவிற்கு அதன் கவர்ச்சி அதிகமாயிற்று. உண்மையுலகினின்றும், உண்மையில்லாத கற்பனையுலகில் அடைக்கலம் புகுவதே ஆன்மீக வாதப் போக்கு.

மாயைக் கொள்கை சங்கரரரின் தத்துவத்தில் முக்கியமானதோர் அம்சம். இவ்வுலகம் உண்மையில்லையா? சங்கருடைய கருத்துப்படி, இரண்டுவித உண்மைகள் உள்ளன. ஒன்று விவகாரிக சத்தியம், மற்றொன்று பரமார்த்திக சத்தியம், முதலாவது தராதார உண்மை, இரண்டாவது பரிபூரண உண்மை. விவகாரிக சத்திய நிலையினின்று நோக்கும்பொழுது உலகம் உண்மையானது. பரமார்த்திக சத்திய நிலையினின்று பார்த்தால் உலகம் பொய்யானது.

நாகார்ச்சுனரும் வேறு சொற்களைப் பயன்படுத்தினாலும் இதே கருத்தைக் கூறுகிறார். விவகாரிக சத்தியம் என்றும் பரமார்த்திக சத்தியம் என்றும் சங்கரர் கூறும் கருத்துக்களை இவர் சம்விருத்தி சத்தியம், அகண்ட சத்தியம் என்ற சொற்களால் குறிப்பிடுகிறார். சங்கரர் இக்கருத்துக்களை நாகார்ச்சுனரிடமிருந்து இரவல் பெற்றுப்பெயர்களைமட்டும்மாற்றிவிட்டார்.

இச்சொற்களும், கருத்தும், தராதர உண்மை, முழு உண்மை என்பவை பற்

றிய சங்கரரது விளக்கங்களும், சாதாரண மனிதனுக்கு நகைப்புக்கிடமான வேடிக்கைகளாகவே தோன்றுகின்றன.

''பிரம்மம் உண்மை, உலகம் பொய், ஆத்மாவும், பரமாத்மாவும் ஒன்றே''.

இவ்வாறு பிரச்சினைகளைச் சுலபமாக்கிவிட்ட காரணத்தால், சங்கரர் பிற்காலத் தத்துவாசிரியர்களது தாக்குதலுக்கு உள்ளானார். உலகத்தின் அடிப்படைப் பொருள் ஒன்று என்றோ, இரண்டு என்றோ பல வகைகளில் இரண்டு கொள்கைகளையும் கலந்து தத்துவம் உருவாக்கிய பிற்காலத்துத் தத்துவாசிரியர்களான ராமானுஜர், மாத்துவர், நிம்பர்கார், பாஸ்கரர் வல்லபர் முதலியோர் சங்கரரைத் தாக்கியேதான் தங்கள் கடைப்பிடிகளை நிறுவ முயன்றனர். அவர்களனைவரும் 'மாயை'க் கருத்தைக் கேலி செய்தனர். சங்கரரது கொள்கையை விளக்கும், தற்கால உரையாசிரியர்களான அரவிந்தர், விவேகாநந்தர், ராதாகிருஷ்ணன் முதலியோர் உலகம் பொய்யென்ற சங்கரரின் கொள்கையை ஒப்புக் கொள்வதில்லை. அரவிந்தரும், திலகரும் வெளிப்படையாகவே சங்கரரை விமர்சிக்கிறார்கள். விவேகாநந்தரும், ராதாகிருஷ்ணரும் மாயை, மித்யை என்று சொற்களுக்குத் தங்களுடைய சொந்த விளக்கத்தை அளித்து சங்கரரை நெருக்கடியினின்று காப்பாற்ற முயன்றுள்ளனர்.

ஆன்மீக தத்துவாசியர்களான ராமானுஜரும், மாத்வரும் ஆன்மீகத் தத்துவப் போக்கின் தர்க்க முடிவான உலக மறுப்பு என்ற கொள்கைக்குச் செல்லத்தயங்கி நடுவில் நின்றுவிட்டார்கள். ஆனால்சங்கரரோ உலகமே பொய்யென்ற ஆன்மீக வாதத்தின் தர்க்க முடிவிற்கே சென்றுவிட்டார். அவருடைய கொள்கையில் பக்தி உண்டு. ஆனால் அதனை நடுவில் கைவிட்டு விடவேண்டும். தர்மம் உண்டு. அதனையும் நடுவழியில் நிறுத்தி விடவேண்டும். உலகம் உண்மை என்ற கொள்கை உள்ளது. ஆனால் அது தராதர உண்மையே. முடிவில் ஜீவாத்மா—பரமாத்மா ஐக்கிய நிலையில் எல்லாமே பொய்யாகி பிரம்மம்ஒன்று தவிர வேறெதுவும் நிலையற்றதென்ற நிலைமை ஏற்படுகிறது. ''நானே பிரம்மம்'' ''நானே பரமாத்மா'' மனிதனது தன் அகங்காரத்திற்கு இக்கொள்கை மிகவும் ஏற்றதாகத் தோன்றுகிறது. இதனை எதிர்க்க முடியாது. ஏனெனில் இத்தத்துவமே தர்க்கத்திற்கு அப்பாற்பட்டது.

மனிதனுக்கும், சமுதாயத்திற்கும் இடையே நிலவும் முரண்பாட்டை (ஆத்மாவுக்கும் பரமாத்வுக்கும் இடையேயுள்ள வேறுபாடும் இதன் பிரதிபலிப்பே) உலகியல் நிலையில் தீர்த்து வைத்தால் தான் மானசீக நிலையில் அதனை தீர்க்க முடியும்.

புராதன கம்யூனிச சமுதாயம் சீர்குலைந்து வர்க்க சமுதாயம் தோன்றிய காலத்தில் ஆத்மா பரமாத்மா முரண்பாடு தோன்றியது. இம்முரண்பாடு தனி மனிதனுக்கும், சமுதாயத்திற்கும் இடையே இந்நிலையில் தோன்றிய முரண்பாடாகும். கூட்டு வாழ்க்கைமுறைச் சமுதாயம் (பிரம்மம்) ஆழிந்து போனதை நினைத்துத் தங்கள் துக்கத்தை உபநிஷதங்களில் தத்துவ ஞானிகள் வெளிப்படுத்தியுள்ளார்கள். அழிந்து போன கூட்டுவாழ்க்கையை மானசீக நிலையில் பிரம்மம், என்ற கருத்தாக உயிர்ப்பித்தார்கள்.

ஆயிரக்கணக்கில் அவர்கள் காடுகளுக்குச் சென்று கடுந்தவம் இயற்றி, படாதபாடுபட்டு பல விசித்திரமான கொள்கைகளைப் படைத்தார்கள். ஆனால் அவையாவும் வீணான முயற்சிகளாயின.

கௌதமபுத்தர் இந்நிலையில் இப்பிரச்சினைக்கு ஒரு விடை கண்டார், தனிமனி

தனை உலகியல் நிலையில் சமுதாய சேவைக்கு உட்படுத்தி, மானசீக நிலையில் நிலையான, அழிவற்ற வஸ்துவிற்குப் பதிலாக 'ஓயாமல் மாறிமாறி உருவாகி அழிவது' என்ற கடைப்பிடியை நிறுவினார்.

புத்தர் தமது காலத்திற்கு மிகவும் பிற்பட்டு ஒப்புக்கொள்ளக் கூடிய கொள்கையைக் கூறினார். அடிமைச்சமுதாயத்திலிருந்து, பண்ணையடிமை முறை தோன்றுகிற மாறுதல் காலத்தில் இம்மாறுதலின் துணைக்கருவியாக அவருடைய கொள்கை பயன் பட்டது. இது, அக்காலத்தில் அவருடைய கொள்கை முற்போக்கானதென்பதைத் தெளிவாக்கும். பௌத்தம் இந்தியாவிலிருந்து மறைந்து விட்ட போதிலும், அவர்வகுத்த மிகச்சிறந்த மனித ஒழுக்கமுறைகள் இந்தியப் பண்பாட்டோடு இரண்டறக் கலந்து விட்டது. 'ஓயாதமாறுதல்' என்ற அவருடைய இயங்கியல் கொள்கை பல தத்துவங்களினுள் நுழைந்து விட்டது. கீதையிலும் இக்கொள்கையின் செல்வாக்கைக் காண்கிறோம்.

"கிழிந்த உடைகளைக் களைந்து விட்டு மனிதன் புதிய உடைகளை அணிந்து கொள்ளுகிறான்."

இச்சுலோகத்திற்குச்சங்கரர், "ஆன்மா பழைய உடலை விட்டுப் புதிய உடலைச் சென்றடைகிறது" என்று உரை கூறுகிறார். இது தவறான விளக்கம். கீதாச்சார்யன், இப்பொருளைவிட விரிவான கருத்தை இச்சுலோகத்தில் கூறுகிறார். பழையசமுதாயம் மாறிப் புதிய சமுதாயம் தோன்றும் என்ற கருத்தும் இச்சுலோகத்தின் பொருளில் அடங்கும்.

மற்றோரிடத்தில் மிகவும் பணிவான தொனியில் கீதை கூறுகிறது.

"நமக்கு இவ்வுலகு தோன்றிய விதமோ, அது முடிவடையப் போகும் விதமோ தெரியாது. தெரியாததைப் பற்றி ஏன்கவலைப் படுகிறாய்?"

புத்தருடைய அனுபவ அறிவுக் கொள்கையின் சாயலை இங்கே காண்கிறோம்.

முடிவுரை

மேற்கூறிய கருத்துக்கள் இந்தியத்தத்துவத்தின் பிரதான கருத்தோட்டமாகும். திலகரும், காந்தியும் இதனையுணர்ந்தே கீதைக்குத் தாங்களே விளக்கவுரைகள் எழுதினர். தாங்கள் அதனைப்பொருள் கொள்ளும் விதத்திலேயே இவ்வுரைகளை இயற்றினர். இன்றும் திலகர் எழுதிய கீதாரகஸ்யம் என்னும் உரை பெரிதும் விரும்பிப் படிக்கப்படுகிறது.

மார்க்சீய அறிஞர்கள் கீதை, அத்துவைதம் என்றும் இரண்டு தத்துவப் பிரச்சினைகளைக் கற்றுணர்ந்து, விவாதத்தில் பங்கு கொண்டு தற்கால மக்களின் உணர்வை உருவாக்கமுன்வர வேண்டும்.

தமிழாக்கம் : **நா. வானமாமலை**

———

இலக்கணம்
மொழியியல்

உலக மொழிகளுக்கு ஒரு பொது வரிவடிவம்

அ. சடகோபன்

[இக்கட்டுரையாசிரியர் முப்பத்தைந்து ஆண்டுகளாக குழந்தைகளுக்கும், பெரியவர்களுக்கும் தமிழ்மொழியைக் கற்பித்து வருகிருர். எளிதில் மொழிகளைக் கற்பிக்க, வரிவடிவத்தை எளிதாக்க வேண்டுமென்பது அவரது கொள்கை. இக்கட்டுரையில் உலகமொழிகளனைத்தையும் கற்பிக்க ஒரு பொது வரிவடிவத்தை உருவாக்கி அளிக்கிருர். — ஆசிரியர்]

மக்கள் தம் தாய்மொழிகளைப் பேசக் கற்பது, அதாவது காதுகளால் கேட்ட சொற்களை வாயால் திரும்பச் சொல்லிக் கற்பது, பிறந்து ஓராண்டு முடிவதற்குள்ளாகவே தொடங்கி விடுகிறது.

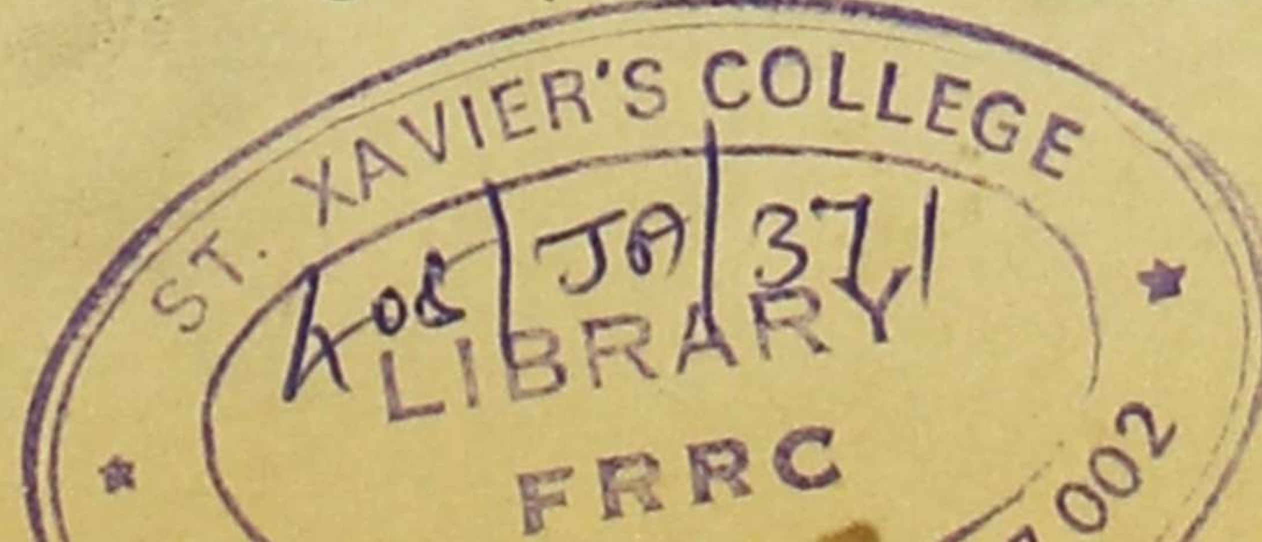
தாய் தந்தையரும் அவரது உறவினரும் நண்பரும் சோர்வில்லாமல் ஆர்வத்துடன் அன்புடன், மகிழ்வுடன், திருப்பத் திரும்பப் பல சூழ்நிலைகளிலும் சிறு குழந்தைகளுக்குப் பேசக் கற்பிக்கிருர்கள்.

அவர்கள் மொழிபேசக் கற்று விலங்கு நிலையை விட்டு உயர உதவும் மக்கள் கலையை, மொழியைச், சிறிது சிறிதாக அறிந்து கொள்ளுகிருர்கள்.

சுமார் ஐந்து வயதில் பிள்ளைகளுக்குச் சொற்களை ஆக்க உதவும் எழுத்துக்களைப் பிரித்துத் தனித் தனியே காட்டி அவற்றைச் சொல்லவும் எழுதவும் [இது தான் அக்ஷர அப்பியாசம், எழுத்துப் பயிற்சி அல்லது பள்ளியில் படிக்கவைத்தல் எனப் படுகிறது] கற்பித்தல் தொடங்கி நடைபெறுகிறது.

விரைவாகப் படிக்கவும் எழுதவும் சுமார் ஐந்து ஆண்டுகள் ஐந்து வகுப்புக்களில் கற்பிக்கப் படுகிறது. இத்துடன் எண்கள் கூட்டல், கழித்தல், பெருக்கல், வகுத்தல், சாதாரண பின்னங்கள், தசம பின்னங்கள், பல வகை நடைமுறைக் கணக்குகள் ஆகியவை கற்பிக்கப்படுகின்றன. சரித்திரம், பூகோளம், விஞ்ஞானம், தோட்டவேலை, விவசாயம் பற்றிய அறிவும், சிறிது ஆங்கில மொழி அறிவும் தரப் படுகின்றது. இது ஆரம்பக்கல்வி எனப் படுகின்றது.

இந்திய நாட்டில் சுமார் 42 கோடி மக்கள் எழுதப்படிக்க அறியாதவர் எனப் படுகின்றனர். உலகில் பின் தங்கிய நாடு



களில் இவ்வாறு எழுத்தறியாதவர் தொகை ஜனத் தொகையில் மிக அதிக மான பகுதியாகவே உள்ளது.

முன்னேறிய அமெரிக்காவில் சுமார் ஒரு கோடிப்பேர் எழுதப்படிக்கத் தெரியாதவர் எனப்படுகின்றனர்கள். பல தொழிலகங்களில் நெருங்கி விசாரித்த போது அவர்கள் தயக்கத்துடன் தங்கள் எழுத்தறியா நிலையை வெளிப்படுத்திய போது இது தெரிந்தது என்பர்.

எழுத்துப் பயிற்சி பல சிக்கலான பிரச்சனைகளை கடினத் தன்மைகளை, அரிய நிலைகளை உடையதாக இருப்பதால் மக்கள் பலர் இப்பயிற்சியைத் தொடங்காமலே இருந்தார்கள்; அல்லது தொடங்கி இடையில் நிறுத்தி விட்டார்கள்.

பள்ளி இல்லாமை, (இது தமிழ் நாட்டில் அனேகமாகத் தீர்ந்தது)வீட்டுவேலை, வயிற்றுப் பாட்டிற்குப் பெற்றோருடன் சிறு உதவியாக உழைத்தல், சிறு பிள்ளைகளைக் கவனித்தல், ஆடு மாடு மேய்த்தல், விவசாய வேலைகள், கால் வெட்டல், உழுதல், உரமிடுதல், விதைத்தல், நடுகைகளை பறித்தல், நீர் பாய்ச்சல், காவல் வேலை, அறுவடை வேலை பல்வேறு சிறு தொழில்கள் ஆலைவேலை ஆகிய வேலைகள் அவ்வப்பொழுது குறுக்கிடுவதைச் சமாளிக்க முடியாமல் மக்கள் சோர்வடைகிறார்கள், இவ்வேலைகள் தக்க காலத்தில் நடைபெற வகை செய்து அல்லது இவ் வேலைகளுக்குப் புறம்பான காலத்தை அன்றாடம் கண்டு, அப்போது கல்வி அளித்து இந்நிலையை வெல்லவேண்டும்.

எழுத்துக்களில் வரிவடிவ அமைப்பு எளிதாக, சிக்கல் அற்று, சுற்றுதல் சுழற்றுதல் குறைந்து, எழுத்து வகைகளுள் உள்ள தொடர்புக்குத் தக்கபடி எளிதாகக் காணும்படி அமைக்கப்பட்டால் அவற்றைப் பார்த்தே சொல்லிப் பயிலவும், சொல்லியபடியே எளிதில் எழுதிப் பயிலவும் வழி ஏற்பட்டு எந்த இடத்திலும், எந்தக் காலத்திலும், காட்டிலும், மேட்டிலும், களத்திலும், வயலிலும், தோட்டத்திலும், விளையாடுமிடத்திலும் பயிலப்பட்டு எழுத்தறிவு மிகுந்து அறியாமை அகல, படிப்பறிவு, எழுத்தறிவு ஆகியவை நன்கு கிடைக்க வழி ஏற்படும்.

சிக்கல் மிகுந்த வரிவடிவமும், மிகுந்த எண்ணிக்கையுள்ள எழுத்துக்கள் இருப்பதும் மொழிகளைப்பயில்வதில் சோர்வுஉண்டாகி மக்கள் கல்வி தடைப்படக் காரணம் ஆகின்றது. வடமொழி எழுத்து வகையைக் கொண்ட மொழிகளைப் பேசும் மக்களில் எழுதப் படிக்கத் தெரியாதவர் தொகை பல மாநிலங்களில் மிக அதிகமாக உள்ளதற்கு இதுவும் ஒரு காரணம்.

உலகின் பல மொழிகளும் பல எழுத்துக்களில் ஒலி வடிவங்கள் பொதுவாக அமையக் கொண்டவை. ஆயினும் ஒரு பெருநாட்டு மக்கள் தங்கள் பிரதேச மொழிக்குத் தனித்த வரிவடிவ எழுத்துக்கள் வேண்டும் என்ற எண்ணத்தால் வெவ்வேறு வரிவடிவ எழுத்துக்களை ஆக்கிக் கொண்டார்கள். இந்திய நாட்டில் உள்ளவர்களும் அப்படியே செய்து கொண்டுள்ளார்கள். இதனால் அண்டை அயல் மொழிகளைக் கற்கும் தேவை உள்ளவர்கள் மிகக் கஷ்டப்பட்டுப் பிற மொழிகளைக் கற்க வேண்டியுள்ளது. பொது (வரி வடிவத்தில்) எழுத்துக்கள் அமைக்கப் பட்டிருந்தால் பிறமொழிகளை எளிதில் கற்கலாம், பல மாநிலங்களிலும் பொது இடங்களில் புகைவண்டி பற்றியும், பஸ் முதலியவை பற்றியும் பல விஷயங்களைப் பிறமொழியாளர் அறியத் தேவையிருந்தும், அவசரமிருந்தும் அறிய முடியாமல் துன்புறும் நிலையுள்ளது. ஆங்கில எழுத்துக்களும் சொல்லில் சரியான உச்சரிப்பை

வருமாறு அமையவிளக்கப்பட்டுள்ளவை "புதுமக

I தமிழ் உயிரெழுத்துக்கள். Tamil vow

1	தமிழ்	அ	ஆ	இ	ஈ	உ	ஊ	எ	ஏ	ஐ	ஒ	
2	புதுமக எழுத்து	-	.!	∩	.n	v	μ	<	K	π /	>	
3	வடமொழி	अ	आ	इ	ई	उ	ऊ	ऍ	ए	ऐ	ऑ	[illegible]
4	ஆங்கிலம்	a	ā	i	ī	u	ū	e	ē	ai	o	
5	தட்டெழுத்து	'	1	^	r	[illegible]	[illegible]	<	k	[illegible]	^ >	[illegible]

consonant "k" with following vowels:

II "க்" என்ற மெய்யெழுத்துடன் உயிரெழுத்துக்கள் சே[rts] உண்டாகிற உயிர்மெய் எழுத்துக்கள்

1	தமிழ்	க	கா	கி	கீ	கு	கூ	கெ	கே	கை	கொ	[illegible]
2	புதுமக எழுத்து	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
3	வடமொழி	क	का	कि	की	कु	कू	कॆ	के	कै	कॊ	को
4	ஆங்கிலம்	ka	kā	ki	kī	ku	kū	ke	kē	kai	ko	kō
5	தட்டெழுத்து	7'	71	7^	7r	7u	7b	7a	7k	7"	7>	7b

III (1) "மெய்" (தமிழ்) எழுத்துக்கள் (முதலெழுத்து) தெட்ட

		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
1	தமிழ்	க்	ங்	ச்	ஞ்	ட்	ண்	த்	ந்	ப்	ம்	ய்	ர்
2	புதுமக எழுத்து	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
3	வடமொழி	क्	ङ्	च्	ञ्	ट्	ण्	त्	न्	प्	म्	य्	र्
4	ஆங்கிலம்	k	ṅ	c	ñ	t	ṇ	th	n	p	m	[illegible]	r
5	ஒலிக்குறியீட்டு தமிழ் எழுத்து	க்		ச்		ட்		த்		ப்			

III (2) Tamil Consonants.

		30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41
		தமிழ்: மெல்லொலிக் குறியீட்டுக்கள்					தமிழ்: உயிர்ப்பொலிக் குறியீடுகள்					வடமொழி எழுத்துக்கள் (San.)	
1	ஒலிக்குறித் தமிழ் எழுத்து	க்	ச்	ட்	த்	ப்	க்	ச்	ட்	த்	ப்	க்	ச்
2	புதுமக எழுத்து	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
3	வடமொழி	क्	च्	ट्	त्	प्	ग्	ज्	ड्	द्	ब्	ख्	छ्
4	ஆங்கிலம்							z				kh	ch
5	ஒலிக்குறித் தட்டெழுத்து	க்	ச்	ட்	த்	ப்	க்	ச்	ட்	த்	ப்	[illegible]	[illegible]

ஆக்கியவர்: A. சடகோபன்,
வெளியிட்டது: "மகநலனகம்"
Published by: "MAHANALANA[I]

ஈ, உ, ஊ.
ன் குறிகள்
=72 எழுத்
ம் தேவை)
ழுத்துக்களா
" சேர்ந்
வ பெரும்

மைக்கப்பட்
கள் என்ற
ம் பொது
த்துக்களின்
ழுதி உயிர்
ஒரு எளிய
துக்கு உயி
த்துக்களின்
வலப்புற
ப்பதுபோல
தருமென்று
லாம்). புது
தட்ட ஒவ்
குறைந்த
ளும் இயல்
தம் தட்டெ
.

வரிவடிவ
ள எளிய
டைக்கோடு
அல்லது
பெரியதும்
கோடுகள்
ப்புறவளைவு
வு கீழ்ப்புற
வ, கொக்கி
யெவை.

ஒலியுள்ள
" என்பது
ழுத்துக்கள்

களில்
தொகை
மான பகு

முன்
ஒரு கோ
யாதவ
தொழிலக
போது அ
எழுத்தறி
போது இ

எழுத்
பிரச்சனை
நிலைகளை
கள் பல
மலே இரு
இடையில்

பள்ள
டில் அலே
வயிற்றுப்
சிறு உதவ
களைக் கவ
விவசாய
உழுதல்,
களை பறி
வேலை, அ
தொழில்க
அவ்வப்பெ
ளிக்க முடி
கள், இ
நடைபெ
வேலைகளு
அன்றாடப்
அளித்து

எழுத்
எளிதாக,
தல் குறை
உள்ள பெ
காணும்ப

விளக்கக் கூடியவை அல்ல (ஒரு ஆங்கில எழுத்து பல உச்சரிப்புக்கொண்டு ஐயம் தரக் கூடிய நிலையுள்ளது).

உலக ஒருமைப்பாடு, தேசியஒருமைப் பாடு இவை பற்றிய உணர்ச்சி பல சூழ் நிலைகளில் ஒரு தேவையாக ஏற்பட்டு வளர்ந்து வருகிறது. இந்தியாவில் மும் மொழிப் பயிற்சி அதற்கு ஒரு குறைந்த பட்சத் தேவை எனப்படுகிறது. இப்படி மும்மொழி பயிலப் பொது எழுத்து அமைக்கப்பட்டால் அது மிக உதவும்.

அச்சடித்தல், டைப்ரைட்டர் (தட் டெழுத்துப் பொறி) ஆகியவை பல மொழி யினரும் ஏற்ற பொது எழுத்துக்கள் கொண்டு அமைக்கப் படுவது பொருள் விரயமாவதைத் தவிர்க்கவும் உதவும். ஒவ்வொரு மாநிலத்தாரும் தம் மொழி யில் தவிரப் பல மொழிகளில் தட்டெழுத் துப் பொறி வைத்துக் கொள்வதைவிடப் பொது எழுத்தில் தட்டெழுத்துப் பொறி வைத்துக் கொண்டால் அதனுல் எம் மொழியையும் தட்டெழுத்தில் அடிக்க முடியும். அச்சிடுதல் வேலைக்கும் இது பொருந்தும்.

சிறு பிள்ளைகளும் முதியோரும் எழுத் துக்களைக் கற்பதில் தமிழ் எழுத்துக்கள் தரும் இடையூறு, தொல்லை, அல்லது கடினத் தன்மை, வருமாறு உள்ளது.

தமிழ் உயிரெழுத்துக்கள் 12. மெய் யெழுத்துக்கள் 18. ஆயுத எழுத்து ஒன்று. என்ருலும் உயிரெழுத்துக்களும் மெய்யெழுத்துக்களும் இணைந்த உயிர் மெய்யெழுத்துக்கள் பலவகைத் தொல்லை தருகின்றன. உயிர்மெய் எழுத்துக்களில் உயிரெழுத்துக்களைக் குறிக்கும் அடையா ளக் குறிகள் மெய்யெழுத்தின் முன்னும் பின்னும் மேலும் கீழும் இணைந்தும் இணையாமலும்அமைகின்றன. பதினெட்டு மெய்எழுத்துக்களுடனும் இ. ஈ, உ, ஊ. ஆகிய உயிரெழுத்துக்களின் குறிகள் இணைத்துஎழுதப்பட்ட $18 \times 4 = 72$ எழுத் துக்கள் (அச்சுக்கும் டைப்புக்கும் தேவை) கற்க வேண்டிய கூடுதல் எழுத்துக்களா கின்றன. இவற்றில் "உ, ஊ" சேர்ந் தவை பல குறிகள் உள்ளவை பெரும் தொல்லை வாய்ந்தவை.

புதிய எழுத்துக்களாக அமைக்கப்பட் டுள்ள "புது வகை" எழுத்துக்கள் என்ற பல மொழிகளுக்கும் உதவும் பொது எழுத்துக்களில் மெய்யெழுத்துக்களின் மேல் உயிரெழுத்துக்களை எழுதி உயிர் மெய் எழுத்துக்கள் ஆக்கும் ஒரு எளிய முறை உள்ளது. (தட்டெழுத்துக்கு உயி ரெழுத்துக்களை மெய்யெழுத்துக்களின் மேல் அமைக்காமல் அடுத்து வலப்புற மாக அடுத்த எழுத்தை அமைப்பதுபோல அமைத்தல் அதிகப்பயன் தருமென்று கொண்டால் அவ்விதம் செய்யலாம்). புது வகை எழுத்துக்கள் கிட்டத்தட்ட ஒவ் வொன்றும் ஒரே அளவுள்ள குறைந்த இடத்தை அமைத்துக் கொள்ளும் இயல் புள்ளவை யாதலால் அச்சுக்கும் தட்டெ ழுத்துக்கும் நன்கு அமைபவை.

புதுவகை எழுத்துக்களின் வரிவடிவ அமைப்பு வருமாறுள்ள எளிய குறிகளால் ஆனவை:- கிடைக்கோடு சிறிதும் பெரிதும், நெட்டை அல்லது செங்குத்துக் கோடு சிறியதும், பெரியதும் கோணங்கள் கொண்ட சாய்வு கோடுகள் வளை கோடுகள் (இடப்புறவளைவு வலப்புறவளைவு மேல்புறவளைவு கீழ்ப்புற வளைவு ஆக 4வகை) பெரியவை, கொக்கி போல் சிறியவை, சிறுசுழி, ஆகியவை.

உயிர் எழுத்து:- குறுகிய ஒலியுள்ள குறில் உயிர் எழுத்து "அ" என்பது வரிக்கு மிகமேலாக (உயிரெழுத்துக்கள்

மெய் எழுத்தின் உயரத்திற்கு மேலாக எழுதப்படவேண்டும்) உயரத்தில் எழுதப் படுகிற (¯ என்ற) ஒருகிடைக்கோடு "இ" என்பது மேல் நோக்கிக் குவிந்தபடி வளைந்த ஒருசிறுவளைவு "உ" என்பது கிண்ணம் போல் கீழ்நோக்கிக் குழிந்து வளைந்த (u என்ற) சிறு வளைவு. "எ" என்பது < இடப்புறம் கோணம் காட்டும் குறி. "ஒ" என்பது வலப்புறம் கோணம் காட்டும் குறி(>) அ இ உ எ ஒ ஆகிய எழுத்துக்களின் நெடில்களான நீண்ட ஒலியுள்ளவை, ஆ ஈ ஊ ஏ ஓ என்பவை. ஆ என்பது "।" என்ற சிறு செங்குத்துக் கோடு இ உ எ ஒ என்பவற்றுக்கான புது வகை எழுத்துக்களுடன் இச் சிறு செங்குத்துக் கோடு முதலில் சேர்க்கப்பட்டு ஈ ஊ ஏ ஓ என்பவை nuko என்று எழுதப்படுகின்றன. உயிரெழுத்துக்கள் தனித்து வரும்போதும் வரிக்கு உயர மேல் பாகத்தில் எழுதப்படும்:

ஐ என்பது "அ" "இ" என்ற இரு எழுத்துக்களில் குறிகளைச் சேர்த்து ⁻n என்றும் ஒள என்பது "அ" "உ" என்ற இரு எழுத்துக்களின் குறிகளைச் சேர்த்து u என்றும் எழுதப்படுகின்றன.

உயிர்மெய் எழுத்துக்களை எழுத மெய்யெழுத்துக்களுக்கு மேலே அவைகளைத் தொடாதபடி உயிரெழுத்துக்களை எழுத வேண்டும் (தனிக்குறிகளோ வேறிடங்களில் எழுதவோ தேவை இல்லை) தட்டெழுத்து (டைப்ரெட்டிங்) முறைக்கு உயிரெழுத்துக்களை மெய்யெழுத்துக்களுக்கு அடுத்துச் செல்லும் இடத்தில் எழுதிச் செல்வதுதான் அதிகப்பயன் தருமானால் அவ்விதம் செய்யலாம்.

"புது வகை" எழுத்துக்களில் (முதலெழுத்துக்களானவை) மெய்யெழுத்துக்கள்:– தமிழில் வல்லின மெய்யெழுத்துக்கள் க் ச் ட் த் ப் ற் என்ற ஆறு. ("இவை க ச ட த ப ற என ஆறே" என்று இலக்கணத்தில் கூறப்படுபவை.) நெட்டைக் கோடு எனப்படும் செங்குத்துக் கோட்டின் தலையில் இடப்புறம் இணைந்த குவிந்த கொக்கு உள்ள வடிவம் "க" என்ற எழுத்தையும் செங்குத்துக்கோட்டின் வலப்புறம் குவிந்த கொக்கியுள்ள வடிவம் "ச" என்ற எழுத்தையும் ஆக்கும்.

செங்குத்துக்கோட்டின் தலையில் இடப்புறம் இணைந்த சிறுசுழி "ட" என்பதையும் அதன் வலப்புறம் இணைந்த சிறு சுழி "த" என்பதையும் ஆக்கும்.

செங்குத்துக் கோட்டின் தலையில் இடப்புறம் இணைந்து குழி கொக்கி "ப" என்பதையும் செங்குத்துக் கோட்டின் வலப்புறம் இணைந்த குழிகொக்கி "ற" என்பதையும் ஆக்கும் (ʮ–ப; ɼ–ற) தமிழின் மெல்லினமெய்யெழுத்துக்கள் "ங் ஞ் ண் ந் ம் ன்" (இவற்றை நன்னூலில் "ங ஞ ண ந ம ன" எனக் காணலாம்)

"ங்" என்பதை ஆக்க "க்" என்பதற்கு ஆக்கிய செங்குத்துக் கோட்டின் அடியில் இடப்புறம் இணைந்த குவி கொக்கியை (n) எழுதவேண்டும். "ஞ்" என்பதை ஆக்க "ச்" என்பதற்கு ஆக்கிய செங்குத்துக் கோட்டின் அடியில் வலப் புறம் இணைந்த குவி கொக்கியை எழுத வேண்டும்.

"ண்" என்பதை ஆக்க "ட" என்பதற்கு ஆக்கிய செங்குத்துக் கோட்டின் அடியில் இடப்புறம் இணைத்த குவி கொக்கியை எழுதவேண்டும். "ந்" என்பதை ஆக்க "த்" என்பதற்கு ஆக்கி நெட்டைக் கோட்டின் அடியில் வலப்புறம் இணைந்த குவி கொக்கியை எழுதவேண்டும். ம் என்பதை ஆக்க "ப்" என்பதற்கு ஆக்கிய

நெட்டைக் கோட்டின் அடியில்இடப்புறம் இணைந்த குவி கொக்கியை எழுத வேண்டும். ''ன்'' என்பதை ஆக்க ''ற்'' என்பதற்கு ஆக்கிய நெட்டைக் கோட்டின் அடியில் வலப்புறம் இணைந்த குவிகொக்கியை எழுத வேண்டும்.

தமிழின் இடையின மெய்யெழுத்துக்கள் ய் ர் ல் வ் ழ் ள் என்ற ஆறு இவை நன்னூலில் ''ய ர ல வ ழ ள'' எனப்படுகின்றன.

''ய்'' என்பதை ஆக்க சிறு இடை கோடும் அதன் வலப்புற நுனியில் இணைந்த ஒரு சிறு வளைவுகளும் (கொக்கிகள் இடப்புறம் வளைந்தும் இணைந்தும் உள்ளவை) எழுதப்படுகின்றன.

''ர்'' என்பதை ஆக்க சிறு கிடைக் கோடும் அதன் வலப்புற நுனியில் இணைந்த இடப்புறம் வளைந்த பெரிய வளைவும் எழுதப்படுகின்றது. ''ல்'' என்பதை எழுத சிறு கிடைக்கோடும் அதன் வலப்புறநுனியில் இணைந்த,இடப்புறம் வளைந்த பெரிய வளைவும் அதன் அடி நுனியில் ஒரு சிறு சுழியும் எழுதப்படுகிறது.

''வ்'' என்பதை ஆக்க சிறு கிடைக் கோடும் அதன் இடப்புற நுனியில் இணைந்த இரு சிறு வளைவுகளும் (வலப்புறம் வளைந்தும் இணைந்தும் உள்ளவை) எழுதப்படுகிறது.

''ழ்'' என்பதை ஆக்க சிறு கிடைக் கோடும் அதன் இடப்புற நுனியில் இணைந்த, வலப்புறம் வளைந்த பெரியவளைவும் எழுதப்படுகிறது,

''ள்'' என்பதை ஆக்க சிறு கிடைக் கோடும் அதன் இடப்புற நுனியில் இணைந்த, வலப்புறம் வளைந்த பெரிய வளைவும் அதன் அடி நுனியில் ஒரு சிறு சுழியும் எழுதப்படுகிறது.

ய ர ல என்பதற்குப் பக்கத்தில் மறுபுறமாக வ ழ ள என்பதன் எழுத்துக்கள் மாற்றி எழுதப்பட்டவையாதல்காணலாம்.

g j d th b என்ற எழுத்துக்களைக் எழுத க்ச்ட்த்ப்ற் என்பவற்றிக்கான நெட்டைக் கோடுகளின் அடியில் இடப்புறம் அல்லது வலப்புறம் (அந்தந்த எழுத்துஅமைந்ததற்கேற்றபடி) இணைந்த குழி (u) கொக்கி எழுதப்படுதல் காணலாம்.

''ஹ vo ஷ ஸ f'' என்றஎழுத்துக்களை எழுத க்ச்ட்த்ப்ற் என்பவற்றிக்கான நெட்டைக் கோடுகளின் அடியில் இடப்புறம் அல்லது வலப்புறம் எழுத்தமைப்புக்கேற்றபடி சிறுசுழி இணைத்து எழுதப்படுகிறது. வடமொழியில் உள்ள இரண்டு எழுத்துக்கள் இணைந்து ஆன க்ஹ (kh) ச்ஹ (ch) ட்ஹ (th) த்ஹ ப்ஹ என்பவை கசடதப என்பவற்றின் நெட்டைக் கோட்டின் அடியில் தக்கபடி சுழியும் கோடும் சேர்த்து எழுதப்படுகிறது. க்ஹ என்பது போல இரண்டெழுத்துக்களாகப் பிரித்து எழுதல் தட்டெழுத்துக்குஉதவக்கூடியது.

மேல் சொன்னது போல உள்ள வடமொழி Gh, Jh, Da, Dh, Bhஎன்பவை தக்கபடி அடியில் சுழியும் கோடும்குழிக் கொக்கியும் சேர்த்து எழுதப்படுகின்றன. இவைகளை ஆங்கிலத்தில் gh : jh;என்று இரண்டுஎழுத்துக்களால்எழுதுவதுபோல புதுவகை எழுத்து வகையிலும் இரண்டு எழுத்துக்களால் (தட்டெழுத்து வகைக்கு type writing) எழுதலாம்.

புதுவகை எழுத்துக்கள் I, II, III (1) III (2) என்ற 4 பிரிவுகளில் தாமே விளங்குமாறு காட்டப்பட்டுள்ளன. I என்ற பிரிவில் தமிழ் உயிரெழுத்துக்கள் (Tamil vawels) தமிழில் இல்லாத வடமொழி உயிரெழுத்துக்கள் ஆங்கில எழுத்து

a, a' என்பவை (கட்டங்களுள்) முதல்வரியிலும் அடியில் அவற்றிற்கு நேர் கீழே உள்ள கட்டங்களில்நிகரான "புதுவகை" எழுத்து வரி வடிவுகள் இரண்டாம் வரியிலும் கொடுக்கப்பட்டுள்ளது மூன்றும் வரியில் வடமொழி (சம்ஸ்கிருத) எழுத்துக்களும் நான்காம் வரியில் ஆங்கில எழுத்துக்களும் ஐந்தாம் வரியில் புதுவகை எழுத்துக்களைத் தட்டெழுத்து முறையில் (வேறு வகை தேவைப்படுகிறபோது) கூடுதலான முறையாக (புதுவகை எழுத்து) சிறிது மாறுதலுடனும் காட்டப் பட்டுள்ளன.

II என்ற பிரிவில் முதல் வரியில் "க்" என்ற மெய்யெழுத்துடன் (அ முதல் ஔ முடிய உள்ள பன்னிரண்டு உயிரெழுத்துக்கள்) உயிரெழுத்துக்கள் சேர்ந்து உண்டாகிற க, கா, கி, கீ, கு, கூ, கெ, கே, கை, கொ, கோ கௌ, என்ற உயிர்மெய் எழுத்துக்களும் க் என்ற மெய் எழுத்தும் 'க்ரு' க்ரூ முதலிய வடமொழி ஒலி வடிவங்களும் "க்" என்பதுடன் ஆங்கில எழுத்து a, a' என்பவை சேர்வதும் காட்டப்பட்டுள்ளன, முதல் வரியில் உள்ளவற்றிற்கு தக்க புதுவகை எழுத்துக்கள் இரண்டாம் வரியிலும் வடமொழி எழுத்துக்கள் மூன்றும் வரியிலும் ஆங்கில எழுத்துக்கள் நாலாம் வரியிலும் தட்டெழுத்துக்கு (மாறுதலுள்ள) புதுவகை எழுத்துக்கள் ஐந்தாம் வரியிலும் காட்டப்பட்டுள்ளன.

"III (1)" என்ற பிரிவில் முதல் வரியில் தமிழில் "க்" முதல்"ன்"முடியஉள்ள பதினெட்டு (முதல் எழுத்து வகையில் உள்ள) தமிழ் மெய் எழுத்துக்களும் 19 முதல் 28 முடிய உள்ள தமிழ் சார்பெழுத்துக்களான மென் தொடர்க்குற்றியலுகரம் ஊர்ந்து வருகின்ற மெய்எழுத்துக்கள் ஐந்தும் (க், ச், ட், த், ப், என்று குறியிடப்பட்டுள்ளவை) ஆயுதத் தொடர்க் குற்றியலுகரம் ஊர்ந்து வருகிற மெய் எழுத்துக்கள் ஐந்தும்(ஃஹ், ஃஷ், ஃத், ஃப் என்று காட்டப்பட்டுள்ளன) 29 ஆக "ஸ்" என்றவடமொழி எழுத்தும் காட்டப்பட்டுள்ளன. இரண்டாம் வரியில் 1 முதல் 29 முடிய முதல் வரியில் உள்ளவற்றிற்கு நிகராக உள்ள புதுவகை எழுத்துக்கள் காட்டப் பட்டுள்ளன. மூன்றும் வரியில் வடமொழி எழுத்துக்களும் நான்காம் வரியில் ஆங்கில எழுத்துக்களும் காட்டப்பட்டுள்ளன. ஐந்தாம் வரியில் ஒலிக்குறிகளுடன்கூடிய ஒலிக் குறிப்பு தமிழ் எழுத்துக்கள் காட்டப் பட்டுள்ளன. இரண்டாம் வரியிலுள்ள புதுவகை எழுத்துக்கள் தட்டெழுத்துக்களாகவும் (டைப்ரைட்டிங்) பயன்படும். ஆங்கில உயிரெழுத்து a என்பதும் அதன் நெடில் a' என்பதும் கொள்கிறசிறப்பான தனி ஒலி தமிழ், வடமொழி ஆகியவற்றில் இல்லாதபடியால் a, a' என்பவை அப்படியே எடுத்துக்கொள்ளப்பட்டன.

III (2) என்ற பிரிவில் முதல் வரியில் 30முதல் 34முடிய தமிழ்ச் சார்பெழுத்துக்களான இடைத் தொடர்க் குற்றியலுகரம் ஊர்ந்து வருகிற மெய்யெழுத்துக்கள், (க், ச், ட், த், ப் என்று குறியிடப்பட்டவை) ஐந்தும் 35 முதல் 39 முடிய உயிர்த் தொடர்க் குற்றியலுகரம் ஊர்ந்து வருகிற மெய்யெழுத்துக்கள்(க், ச், ட், த், ப்என்று குறியிடப்பட்டவை) ஐந்தும், 40 முதல் 44 முடிய வடமொழியில் உள்ள இரண்டு எழுத்துக்கள் இணைந்த கூட்டெழுத்துக்களான க்ஹ, ச்ஹ, ட்ஹ, த்ஹ, ப்ஹ என்பவை (க் ச் ட் த் ப் எனக்குறியிடப்பட்டுள்ளவை) ஐந்தும்வடமொழியில் உள்ள இரண்டு எழுத்துக்கள் இணைந்த கூட்டெழுத்துக்கள் காட்டப்பட்டுள்ளன, இரண்டாம் வரியில் முதல்வரியில் உள்ள 30 முதல் 52 முடிய உள்ள எழுத்துக்களுக்கு நிகராக உள்ள புதுவகை எழுத்துக்களும் மூன்றும் வரியில் வடமொழி எழுத்துக்ளும் நாலாம் வரியில் இயன்ற அளவு ஆங்கில எழுத்துக்களும் ஐந்தாம்

வரியில் ஒலிக்குறி சேர்ந்த தமிழ் எழுத்துக்களும் (வேண்டிய அளவு)காட்டப்பட்டுள்ளன. 2ம்வரியிலுள்ள புதுவகைஎழுத்துக்கள் தட்டெழுத்துக்களாகவும் பயன்படும். வடமொழி எழுத்தில்''ழ'' என்பதைக் காட்ட அதன் ''ள'' என்பதன் அடியில் புள்ளியிடப்பட்டுள்ளது.

I, II, III (1) III (2) ஆகிய பிரிவுகளுக்கு வலப்புறம் அடுத்து அகல், அக்கல், அங்கம், அஃகம், வீசு, சார்பு, பல்கு, கஃபு என்ற தமிழ்ச் சொற்கள் அவற்றின் கீழே புதுவகை எழுத்துக்கள் வடமொழி எழுத்துக்கள் ஆங்கிலஎழுத்துக்கள் ஆகியவைகளால்விளக்கிக் காட்டப்பட்டுள்ளன. இவற்றை அடுத்து வலப்புறமாக சிலமெய் எழுத்துக்களுடன் ''அ'' என்ற உயிரெழுத்து சேர்ந்து அமைந்த உயிர்மெய் எழுத்துக்கள் காட்டப்பட்டுள்ளன.(முதல் வரிசையில் புதுவகை எழுத்துக்களும், இரண்டாம் வரியில் அவற்றிற்கு நிகரான வடமொழி எழுத்துக்களும் மூன்றும் வரியில் அவற்றிற்கு நிகரான ஒலிக் குறியுடன் கூடிய தமிழ் எழுத்துக்களும் காட்டப்பட்டுள்ளன.)

எட்டுப் பகுதிகளில் தமிழ் எழுத்துக்களான சொற்களின்அடியில்புதுவகைஎழுத்துக்களாலான அதே சொற்கள் புதுவகை எழுத்துக்களில் எளிதில் கற்கும்படி (73 சொற்கள்) காட்டப்பட்டுள்ளன. இந்தச் சொற்கள் புதுவகை எழுத்துக்களில் மட்டும் 16 நாட்களில் கற்பிக்க இயலும். இவற்றில் முக்கியமான ஒலிகள் உள்ள தமிழ் முதலெழுத்துக்கள் சார்பெழுத்துக்கள் இவை பலவும் வருகின்றன. புதுவகை எழுத்துக்களில் உள்ள சொற்களை மட்டும் பெரிய தாளில் பெரிய அளவுள்ள எழுத்துக்களில் வரிசை தவருமல் எழுதி கற்பிக்கப் பயன்படுத்த வேண்டும்.

கற்பிப்பவர் முதல் நாளில் அள், அள என்ற சொற்களை ஒரு குச்சி அல்லது கம்பால் காட்டியபடி உரக்கச் சொல்லி கற்பவரை இருமுறை திரும்பச் சொல்லச் செய்யவேண்டும். பிறகு அள் என்ற சொல்லை பிரித்து அ, ள் என்று சேர்த்துச் சொல்ல வேண்டும். இதன் பின் இந்த இரு எழுத்துக்களையும் ஒவ்வொன்ருக சொல்லிக் கொண்டே எழுதச் செய்ய வேண்டும். பிறகு இவ்விதம் அள், ஆள், தாள் என்ற சொற்களைக் கற்பிக்கச்செய்ய வேண்டும். இரண்டாம் நாள் இரண்டாம் வரியிலுள்ள இல், இலி, இல்ல, ஈர், சீர் ஆகிய சொற்களையும் பிறகு ஒரு வரிசை வீதம் இவ்விதம் பாக்கிச் சொற்களையும் கற்பிக்க வேண்டும் இதன்பின்இரண்டாம் பிரிவிலுள்ள எட்டுவரிசைச் சொற்களைச் கற்பிக்க வேண்டும். ஒவ்வொரு நாளும் முதலில் முன்பாடங்களில்பயிற்சிகொடுக்க வேண்டும். வடமொழி ஒலியுள்ள எழுத்துக்களை ஆறு மாதங்கட்குப் பின் ஜ, ஸ, ஹ, ஷ முதலிய எழுத்துக்களை கற்பிக்கலாம்.

முதலில் தற்போது தமிழ் எழுத்துக்கள் மூலம் கற்பது போல புதுவகை எழுத்துக்களிலும் 1 முதல் 18 முடியஉள்ள முதலெழுத்து வகையான மெய்யெழுத்துக்களை மட்டும் பயன்படுத்தி 73 சொற்களையும் கற்பவர் கற்கும்படிசெய்யவேண்டும். ஆறுமாதங்கட்குப்பின் 19முதல் 29 மூடிய உள்ள சார்பெழுத்துக்களைகற்பிக்கவேண்டும். 30 முதல் 52 முடிய உள்ள எழுத்துக்கள் மிக நுட்பமான ஒலிமாறுபாடுள்ள தமிழ் சார்பெழுத்துக்களும் வடமொழி எழுத்துக்களும் உள்ளவை. இவற்றைத் தேவையானபோது கற்பிக்கலாம்.

மூன்றுமுதல் ஐந்துவயதுவரைஉள்ள பிள்ளைகளுக்கு துவக்கத்தில் கற்பிக்கவும் முதியோர்களுக்கு சோர்வு ஏற்படாமல் துவக்கத்தில் கற்பிக்கவும் புதுவகைஎழுத்துக்களான சொற்கள் மிகப்பயன்படும். இக் சொற்களைக் கற்றபின் இப்பொழுதுள்ள தமிழ் எழுத்துக்களில் இச்சொற்களை எளிதில் கற்பிக்க இயலும்.

சிறப்புப் பகுதி

ஆசிரியரின் 52 வது பிறந்த நாள் விழா

ஆராய்ச்சி ஆசிரியர் நா. வானமாமலை அவர்களின் 52வது பிறந்த நாள் விழா, 7—12—69 அன்று நெல்லை மார்க்சீய ஆராய்ச்சிக் குழுவினரால் கொண்டாடப் பட்டது, நா. வா, அவர்களின் நண்பர்களான பேராசிரியர்கள், ஆசிரியர்கள், எழுத்தாளர்கள், ஆராய்ச்சியாளர்கள், கம்யூனிஸ்டுக் கட்சித் தலைவர்கள், ஆராய்ச்சிக்குழு நண்பர்கள் ஆகியோர் விழாவைச் சிறப்பிக்கக் கூடினர். முதுபெரும் எழுத்தாளரும், கம்யூனிஸ்டுத் தலைவரும் பேராசிரியரின் நண்பருமான அண்ணாச்சி சோ. சண்முகம் அவர்கள் தலைமை வகித்தார்கள். சில நண்பர்கள் பாராட்டுரைகள் வழங்கினார்கள். ஆசிரியர் பல்வேறு துறைகளில் ஆற்றிய பணிகள் பற்றி ஆய்வுக் கட்டுரைகள் படிக்கப்பட்டன.

அவை யாவன:-

(1) தமிழக நாட்டுப் பண்பாட்டியல் துறைக்கு பேராசிரியர் நா. வா. ஆற்றிய பணி — புலவர் ஆ. சிவசுப்பிரமணியன்

(2) தத்துவ விமரிசனத் துறையில் பேராசிரியர் நா. வா.வின் பணி —

வெ. கிருஷ்ணமூர்த்தி

(3) பேராசிரியர் நா.வா.அவர்களின் இலக்கிய ஆய்வுப் பணி —

காசு

(4) தமிழில் விஞ்ஞானத்தைப் பரப்புவதில் நா. வா. ஆற்றிய பணி —

எஸ். தோதாத்திரி; எம். ஏ. பி. டி.

(5) வரலாற்று ஆய்வுப் பணியில் நா. வா. அவர்களின் பங்கு —

T. நந்தநார், M. A. [Politics M. A. (Hist)]

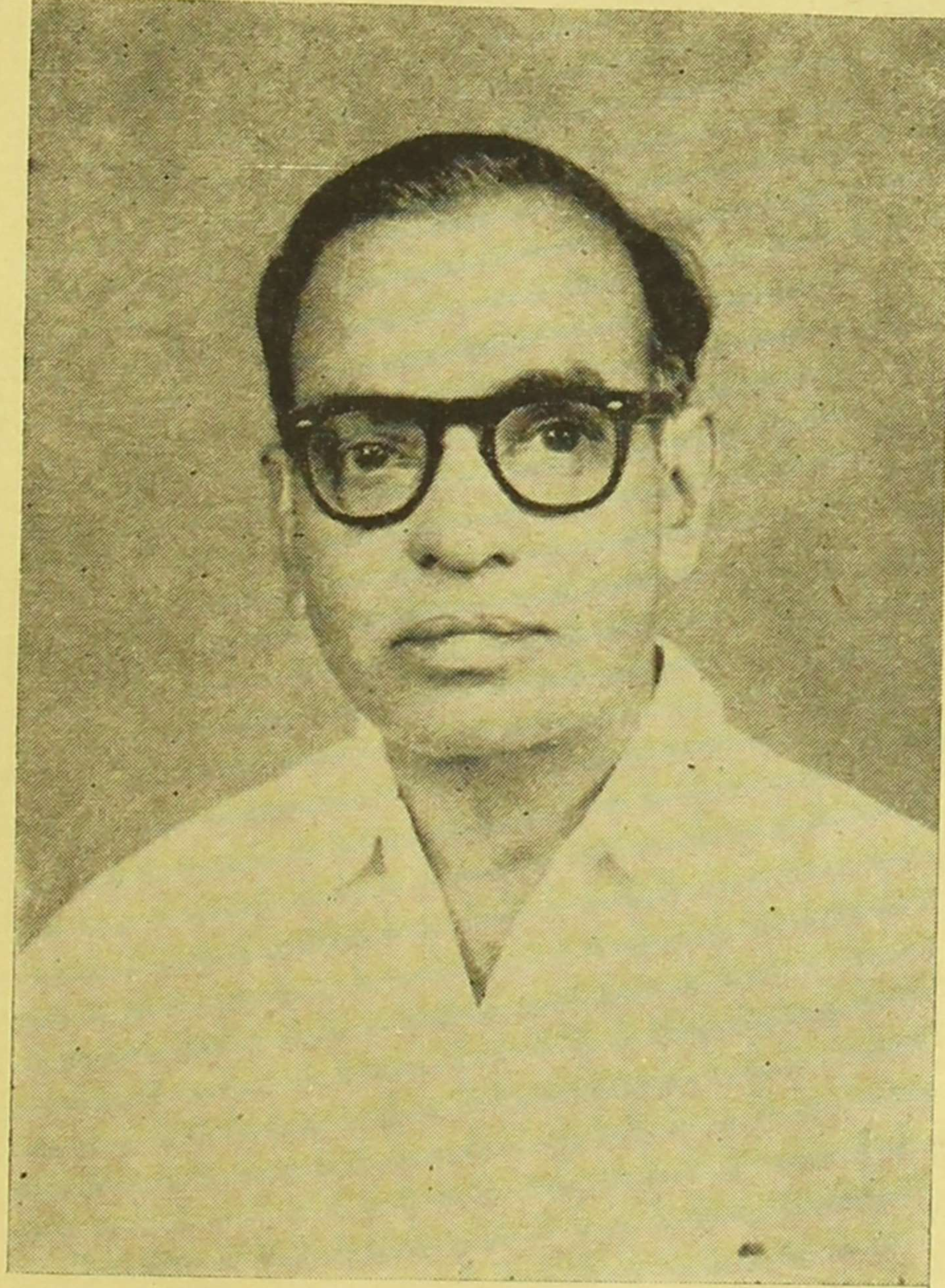
இவற்றுள் முதலிரண்டு கட்டுரைகள் இவ்விதழில் வெளியாகின்றன. எண் 3 உள்ள கட்டுரை தாமரையிலும், எண் 4 உள்ள கட்டுரை சாந்தியிலும் வெளிவந்துள்ளன. எண் 5 உள்ள கட்டுரை தாமரையில் இனி வெளிவரும்.

ஆராய்ச்சியில் வெளிவரும் கட்டுரைகளில் நா. வா. அவர்களின் ஆய்வு முறையே முக்கியமாக விளக்கப்படுகின்றது. அதனைச் சுட்டிக்காட்ட இரு ஆய்வுக்குழு நண்பர்கள் முயன்றுள்ளார்கள். நா. வா அவர்களின் பணியின் அளவை விடத் தரமும் ஆய்வுமுறையுமே முக்கியமானவை என்பது எங்கள் குழுவின் கருத்து. அவரது ஆய்வுமுறையைத்தாமரை வாசகர்களில் பலரும், ஆராய்ச்சி வாசகர்களில் பலரும் ஆதரிப்பதைக்கண்டு நாங்கள் மகிழ்ச்சியடைகிறோம்.

அண்மையில் உடல்நலமின்றி அபாய நிலைக்குள்ளாகி, டாக்டர்களது சிறந்த பணியாலும், அவரது நண்பர்களது அன்பாலும், உடல்நலமும், வலிமையும் பெற்று மீண்டும் பண்பாட்டுலகத்திற்குப் பணிபுரியத் திரும்பியுள்ள நிலையில் இருக்கும் பேராசிரியர் அவர்களுக்கு எங்கள் குழு நன்றிகலந்த பாராட்டுக்களைத் தெரிவித்துக் கொள்ளுகிறது. எங்கள் குழு உறுப்பினர்களது கட்டுரைகளை வெளியிட இசைவு தந்தமைக்கு நன்றியும் தெரிவித்துக் கொள்கிறது.

எங்கள் ஆசிரியரின் பிறந்ததினவிழாவோடு ஆராய்ச்சிக் குழுவின் இரண்டாவது ஆண்டு நிறைவு விழாவும் சேர்ந்து கொண்டது இங்கே குறிப்பிடத்தக்கது.

— மார்க்சீய ஆராய்ச்சிக் குழு —
நெல்லைமாவட்டம்.



நா. வானமாமலை, M. A., L. T.
ஆசிரியர்

தமிழக "நாட்டுப் பண்பாட்டியல்" துறைக்குப் பேராசிரியர் ஆற்றிய பணி

ஆ. சிவசுப்பிரமணியன்
வ. உ. சி. கல்லூரி, தூத்துக்குடி

0·0 நாட்டுப் பண்பாட்டியல் என்ற சொல் Folk-lore என்ற ஆங்கிலச் சொல்லின் தமிழாக்கமாகும். Popular antiquities (பாமரர் பழக்கங்கள்) என்ற ஆங்கிலச் சொல்லின் இடத்தில் தாமஸ் என்ற ஆங்கிலேயரால் 1884ல் இச்சொல் உண்டாக்கப்பட்டது. நாட்டுப் பண்பாட்டியல் துறையானது புராணக் கதைகள், கட்டுக்கதைகள், கிராமியக் கதைகள் பழமொழிகள், விடுகதைகள், கிராமியப் பாடல்கள், நாட்டுப்புற நம்பிக்கைகள், நாட்டுப்புறமூடநம்பிக்கைகள், நாடோடிப் பழக்க வழக்கங்கள், நாடோடி நாடகங்கள், நாடோடி இசை, நாடோடி நடனம், கதைப்பாடல்கள், நாட்டுப்புறப்பண்பாடு, கிராம தேவதைகள் அவைகளைச் சுற்றி எழும் சடங்குகள், திருவிழாக்கள், நாட்டுப்புறக்கைவினைக் கலைகள் ஆகிய மிக விரிவான பல பிரிவுகளைத் தன்னுள் கொண்டுள்ளது. எனவே இத்துறையை ஆராய்வதன் மூலம் மக்களை நன்கு புரிந்து கொள்ள முடியும். அத்துடன் நாட்டுப் பண்பாட்டியல் துறையானது சமூக மானிடவியல், பண்பாட்டு மானிடவியல், சமூகவியல், உளஇயல், மொழி இயல், இலக்கியம், முன்நிலை வரலாறு, புராதன வரலாறு, புதை பொருள் ஆராய்ச்சி முதலிய பல்வேறு துறைகளோடு பின்னிப் பிணைந்ததாகும்.

0·1 இத்துறையில் இந்தியாவிலும் தமிழ் நாட்டிலும் முதன் முதலில் ஈடுபட்டவர்கள் நம்மை ஆண்ட ஆங்கிலேயர்களும் சமயப்பிரச்சாரம் செய்ய வந்த வெளிநாட்டுப் பாதிரியார்களும்தான்.

0·2 சார்லஸ் கவர் என்ற ஆங்கிலேயர் 1871ஆம் ஆண்டில் வெளியிட்ட "தென்னிந்திய நாடோடிப் பாடல்கள்" (Folk Songs of South India) என்ற புத்தகம் தான் முதன் முதலில் இந்தியாவில் வெளிவந்த நாட்டுப் பாடல் தொகுதி என்று கருதப்படுகிறது. இவரைத் தவிர பிஷப் கால்டுவெல், பீட்டர் பெர்ஸிவல் பாதிரியார் (Peter Percival) ஆகிய பணியாளர்களும் பெர்ஸின் மாக்குவின் என்ற ஐ. சி. எஸ். அதிகாரியும் இத்துறையில் ஈடுபட்டு தமிழக நாட்டுப் பாடல்களையும் பழமொழிகளையும் திரட்டி அச்சேற்றினர்,

0·3 தமிழர்களில் முதன் முதலில் பண்டித நடேச சாஸ்திரியார் என்பவர். இத்துறையில் ஈடுபட்டு தமிழ் நாட்டு நாடோடிக்கதைகள் பலவற்றை சேகரித்து தமிழி

லும் ஆங்கிலத்திலும் புத்தகமாக வெளியிட்டார்.

0·4 இவரையடுத்து திருவாளர்கள் தி.நா.சுப்பிரமணியன், கி.வா.ஜகந்நாதன், மு. அருணாசலம், பெ. தூரன், அன்னகாமு தமிழண்ணல் ஆகியோர் இத்துறையில் ஈடுபட்டு நாடோடிப் பாடல்களைச் சேகரித்துபுத்தகவடிவில் வெளியிட்டுள்ளனர்.

0·5 மேற்கூறியவர்களுக்கெல்லாம் பின்னால பேராசிரியர் நா. வா. அவர்கள் இந்தியக் கம்யூனிஸ்டு கட்சியின் முன்னாள் செயலாளர் திரு. P. C. ஜோஷி, நெல்லை மாவட்டக் கம்யூனிஸ்டு கட்சியின் முன்னாள்செயலாளர் திரு. ப. மாணிக்கம்ஆகிய இருவரின் தூண்டுதலால், இத்துறையில் 1959ஆம் ஆண்டில்தான் ஈடுபட்டார்கள். ஆனால் இன்று இத்துறையில் தலைசிறந்த அறிஞராகத் திகழ்கின்றார்கள். பேராசிரியரவர்கள் இன்றளவும் இத்துறையில் தீவிரமாக ஈடுபட்டுப் பணியாற்றிவருவதுடன் அவருக்கே உரிய ஊழியர்களை உருவாக்கும் பண்பினால் இத்துறையில் ஆர்வமிக்க ஒரு இளைஞர் படையையும் தோற்றுவித்துள்ளார்கள்.

0·6 தமிழியலில்பலதுறைகளிலும் தமது முத்திரையைப் பதித்துள்ள பேராசிரியரவர்கள் நாட்டுப்பண்பாட்டுத் துறையிலும் அழுத்தமான முத்திரையைப் பதித்துள்ளார்கள். இத்துறைக்கு அன்னார் ஆற்றியுள்ள பணியினை நாட்டுப்பண்பாட்டியலில் ஆர்வம்கொண்ட ஒரு மாணவன் என்ற முறையில் ஆராய்வதே இ கட்டுரையின் நோக்கம்.

1·0 பேராசிரியர் அவர்கள் நாட்டுப் பண்பாட்டியல் துறைக்கு ஆற்றியுள்ள பணியினைப் பின்வருமாறு பிரிக்கலாம்.

(1) நாடோடிப்பாடல்கள், கதைப் பாடல்கள் (Ballads) ஆகியவைகளைச் சேகரித்து வெளியிடுவது.

(2) நாட்டுப் பண்பாட்டியல் பற்றிய கட்டுரைகள் எழுதுவது.

(3) தனக்குக் கிடைக்கும் பிறவாய்ப்புக்களை இத்துறையின் வளர்ச்சிக்குப் பயன்படுத்துவது. (4) பிறரையும் இத்துறையில் ஈடுபடும்படி செய்வது.

2·0 முதலில் பேராசிரியர் அவர்கள் வெளியிட்ட நாடோடிப் பாடல்களையும் கதைப் பாடல்களையும் ஆராய்வோம்.

2·1 "தமிழ்நாட்டுப் பாமரர் பாடல்கள்," "தமிழர் நாட்டுப் பாடல்கள்," என்ற இரு நூல்களும் பேராசிரியர் அவர்களால் முறையே 1960,1964ஆம்ஆண்டுகளில் வெளியிடப்பட்டன. நா. வா. அவர்களின் இவ்விரு பாடல் தொகுதிகளுக்கும் பிறர் வெளியிட்ட பாடல் தொகுதிகளுக்கும் சில அடிப்படை வேறுபாடுகள் உண்டு. கீழ்க்காணும் குறைகளில் ஒன்றிரண்டோ அல்லது அனைத்துமோ பிறநூல்களில் காணப்படும். (1) பாடல்களில் உள்ள கொச்சைச் சொற்களைத் திருத்தி வெளியிடுதல், (2.) பாடல் வழங்கும் இடத்தைக் குறிப்பிடாது விட்டுவிடுதல். (3.) பாடல்களைச் சேகரித்தவர்களின் பெயர்களை வெளியிடாது பிறர் உழைப்பைத் தமதாகக் காட்டுதல். (4) பாடல்களுக்குத் தேவையான குறிப்புக்கள் எழுதாது பாடல்களைமட்டும்வெளியிடுதல் அல்லது தேவையற்ற, விரிவான, — பாடலை விடப்பன்மடங்கு நீளமான, — விளக்கம் எழுதுதல்.

2·2 பேராசிரியர் அவர்கள் பதிப்பில் இக்குறைபாடுகள்ஒன்றுகூடக்கிடையாது. தமிழ்நாட்டுப் பாமரர் பாடல்கள் என்ற நூலுக்கு எழுதிய பாராட்டுரையில் "நாட்டுப் பாடல்கள் என்ற பெயரால் பாடல்களை வெளியிட்டிருக்கும் சிலர், — அப்பாடல்களைத் திருத்தமான மொழியிலே வெளியிட்டிருக்கின்றனர். இந்தத் தொகுப்

பின் ஆசிரியர் அத்தகைய தவறு செய்யவில்லை. இதைப் பெரிதும் பாராட்டுகிறேன்''. என்று காலம் சென்ற தமிழறிஞர் திரு. சாமி சிதம்பரனுர் அவர்கள் எழுதியிருப்பது குறிப்பிடத்தக்கது. பாடல்களில் வழங்கும் வட்டாரச் சொற்களுக்குப் பாடல்களின் முடிவில் தெளிவான பொருள் கொடுக்கப்பட்டிருக்கும்.

2·3 மேலும் ஒவ்வொரு பாடலின் இறுதியிலும் பாடல் வழங்கும் ஊரின் பெயரும் மாவட்டத்தின் பெயரும்குறிக்கப்பட்டிருக்கும். பாடல் வழங்கும் பகுதி மக்களின் பேச்சு வழக்குகளை அறிந்து கொள்ள இவ்விரு முறைகளும்பெருந்துணை புரியும்.

2.4 ஒவ்வொரு பாடலின் இறுதியிலும் பாடலைச் சேகரித்தவரின் பெயரும் அவருக்கு யாரேனும் உதவியிருந்தால் உதவியவரின் பெயரும் குறிக்கப்பட்டிருக்கும். தமது இரண்டாவது நாட்டுப்பாடல் தொகுதியான ''தமிழர் நாட்டுப் பாடல்கள்'' என்ற நூலில் அப்பாடல்களில் பெரும் பாலானவற்றைச் சேகரித்தஅறுவரின் படங்களை வெளியிட்டு அவர்களைப் பற்றி ஒரு சிறு குறிப்பும் வெளியிட்டுள்ளார். கூட்டு முயற்சியில் நம்பிக்கையுடைய பேராசிரியரின் பண்புக்கு இது ஒரு எடுத்துக்காட்டாகும்.

2.5 நாட்டுப் பாடல்களுக்குக் குறிப்புகள் கொடுக்காது பாடல்களை மட்டும் சிலர் வெளியிட்டார்கள் என்ருல், சிலர் பாடலுக்குவிருத்தியுரை எழுதுவதுபோல் தேவையற்ற மேற்கோள்களைக் காட்டி, நயம் பாராட்டி விளக்கம்எழுதி வெளியிட்டார்கள். அதே நே[த்]தில் பாடலின் வரலாற்றுப் பின்னணியையும் அதில் அமைந்துள்ள சமூகவியல், [மா]னிடவியல் உண்மைகளையும் சுட்டிக் காட்ட மாட்டார்கள். பேராசிரியர்அவர்களின்விளக்கமோரசனை முறையில் அமையாது வரலாறு, சமூகவியல்,மானிடவி[...]டம்:
தெளிவாக, சுரு
இதனைப் பாரா ாரர்களுக்கும், ஆங்கிலலே
சிறுகதை ஆசிரியர் டயே நடந்த போராட்
கிய ரசிகருமான திரு. ன்டை, 'பூலுத்தேவன்
அவர்கள்''சிலநாட்டுப் பா மானை சிவகங்கை
கதைப்பாடல்)
களில் பாட்டு 4 வரிகளும் [...] பக்கங்களுமாகக் குருவி தலையில் பனங்காய் வைத்தது போலவும் ''ஆண்டி ஒரு முழம், சுரைக் குடுக்கை ஒன்றரை முழம்'' என்பதுபோலவும் இருக்கும். ஆனுல்இந்த நூலில் ஒவ்வொரு பாட்டுக்கும் தேவையான அளவில் சுருக்கமாக ஒருசிலவரிகள் விளக்கம் கொடுக்கப் பட்டிருக்கிறது. பெரும்பாலும் பாட்டின் அளவை விட விளக்கத்தின் அளவு குறைவாகவே இருக்கிறது. இது மிக மிகப் பாராட்ட வேண்டிய ஓர் அம்சமாகும்'',. என்று ''தமிழர் நாட்டுப் பாடல்'' நூலைப்பற்றிக் குறிப்பிட்டுள்ளார்.

2·6 இவைகளை விடப் பேராசிரியர் அவர்கள் நாட்டுப் பாடல்களை வகைப் படுத்தும் முறை (Classification) தனிச் சிறப்புடையதாகும். நாட்டுப் பாடல்களை பொருள் அடிப்படையில் அவர் ஏழுவகையாகப் பகுத்துள்ளார்.

3·0 இனி அவர்கள் வெளியிட்ட 'கட்டபொம்மன்கதைப்பாடல்,'' ''வீணுதி வீணன் கதை'' என்ற இரு கதைப்பாடல்களைக் காண்போம்.

3·1 பழைய ஏட்டுச்சுவடியிலிருந்து பிரதி செய்து அருஞ்சொற்களுக்குப் பொருள் எழுதி நன்முறையில் பதிப்பிக்கப் பட்டது, ''கட்டபொம்மன் கதைப் பாடல்'' என்னும் நூலாகும். இந்நூலின் தனிச்சிறப்பு இந்நூலுக்குஅன்னுர்கொடுத்துள்ள முப்பது பக்க முன்னுரையாகும். கட்டபொம்மன் கொள்ளைக்காரன், கட்டபொம்மன் சுதந்திரவீரன் என்ற இருவேறு

லும் ஆங்கிலத்திலும் புத்
யிட்டார். ரலாற்று பொருள்
முறையில் கதைப்
0·4 இவரையடுத்து ாடு ஆராய்ந்துள்ளார்.
தி.நா.சுப்பிரமணிய தலின்றி கட்டபொம்மனைப்
மு. அருணாசலம் தெளிவானகண்ணோட்டத்தை
தமிழண்ண ரியரின் முன்னுரையின் மூலம் நாம்
அறிந்து கொள்ளலாம்.

3·2 நா. வா' அவர்கள் பதிப்பிக்க இருக்கும் ஐவர் ராசாக்கள் கதை என்ற வரலாற்றுக் கதைப் பாடலில் வரும் கிளைக் கதையான வீணாதி வீணன் என்பவனின் கதையை "வீணாதி வீணன்" என்ற தலைப்பில் ஆராய்ச்சியுரையுடன் புத்தகமாக வெளியிட்டுள்ளார்கள்.

3·3 குலசேகரப் பாண்டியன் ஆட்சியின் ஊழல் மிகுந்த காலத்தில், அவன் ஆட்சிக்குட்பட்ட வள்ளியூர் கோட்டையில் உழைத்து நேர்மையாக வாழ எண்ணினான் ஒரு இளைஞன். ஆனால் ஆட்சி முறை அவனை அவ்வாறு வாழவிடவில்லை. இறுதியில் அவன் நூறுபேரைச் சேர்த்துக் கொண்டு குளத்தில் எடுக்கும் தண்ணீரிலிருந்து வீட்டில் நடக்கும் திருமணம், சாவுச் சடங்குகள் வரை வரி வாங்கி ஏராளமான பணத்தைச் சேர்க்கின்றான். மன்னன் இதனை அறிந்ததும் அவனிடம் எந்தச் சூழ்நிலைகள் தன்னை இவ்வாறு செய்யத் தூண்டின என்பதை விளக்கித் தான் சேர்த்த செல்வத்தையெல்லாம் அரசினிடமே சேர்ப்பிக்கின்றான்.

3·4 வீணாதி வீணன் ஒரு வரலாற்றுப் பாத்திரம் என்பதை தக்க ஆதாரங்களுடன் ஆசிரியர் நூலின் இறுதியில் பிற்சேர்க்கை என்ற பகுதியில் நிறுவுகின்றார். ஒரு சிறந்த கருத்துடன் கூடிய இக்கதைப் பாடல் நல்லதொரு எள்ளல் இலக்கியமாகத் திகழ்கின்றது. சுவையான இக்கதைப் பாடலை மறையாது காத்து வெளியிட்ட பேராசிரியர் அவர்களுக்கு நன்றி கூறத் தமிழகம் கடமைப்பட்டுள்ளது.

4·0 பாடல்களையும், கதைப்பாடல்களையும் வெளியிட்டதோடு மட்டும் நின்றுவிடாமல் இவைகள் தொடர்பாக ஏராளமான கட்டுரைகளையும் பேராசிரியர் அவர்கள் எழுதியுள்ளார்கள். இக்கட்டுரைகளை "ஆராய்ச்சிக் கட்டுரைகள்", "பத்திரிகைக் கட்டுரைகள்" என இரண்டு வகையாகப் பிரிக்கலாம்.

4·1 சென்னையிலிருந்து வெளியான சரஸ்வதி என்ற பத்திரிகையில் "முத்துப் பட்டன் கதை" என்ற வில்லிசைக் கதைப் பாடலை வரலாறு சமூகவியல் ஆகியவற்றின் பின்னணியில் ஆராய்ந்து தொடர் கட்டுரையாகப் பேராசிரியர் எழுதியுள்ளார். முத்துப்பட்டன் என்ற அந்தண குலத்து இளைஞன் பொம்மக்கா, திம்மக்கா என்ற இரு சக்கிலிய — குலச்சகோதரிகளை மணந்து கொண்டு, பின் ஒரு போரில் இறந்து "பட்டவராயன்" என்னும் தெய்வமானதை குறிக்கும் இக்கதைப் பாடலைப் பற்றிய பேராசிரியர் அவர்களின் ஆராய்ச்சிக் கட்டுரையைப் படித்த செக் நாட்டுத் தமிழறிஞர் கமில்ஸ்வலபில் இக்கட்டுரையை ஆங்கிலத்திலும் செக் மொழியிலும் மொழி பெயர்த்து வெளியிட்டார். "திறமான புலமையெனில் அதை வெளி நாட்டார் வணக்கம் செய்திடல் வேண்டும்" என்ற பாரதியாரின் சொல்லை பேராசிரியரவர்கள் மெய்ப்பித்து விட்டார்கள்.

4·2 1965ம் ஆண்டு மலேசியாவில் நடந்த முதலாவது உலகத் தமிழ் ஆராய்ச்சி மாநாட்டுக் கருத்தரங்கிற்குப் பேராசிரியர் அவர்கள் "சிலப்பதிகாரத்தில் நாட்டுப் பாடற் கருப்பொருள்கள் (folk motif in cilappadikaram) "தமிழகத்தின் வரலாற்றுக் கதைப் பாடல்கள் பற்றிய ஆய்வு" (A Study of Historical ballads of Tamilnad) என்ற

இரு கட்டுரைகளை ஆங்கிலத்தில் எழுதி அனுப்பினார்கள். அவ்விரு கட்டுரைகளும் ஆய்வரங்கில் படிக்கப்பட்டு ஆய்வரங்குக் கட்டுரைத் தொகுதிகளில் இடம் பெற்றுள்ளன.

4·3 "சிலப்பதிகாரத்தின் நாட்டுப் பாடல்கருப் பொருள்கள்" என்னும் கட்டுரையில் தமிழில் தோன்றிய முதல் காப்பியமான சிலப்பதிகாரத்தில் நாட்டுப் பண்பாட்டின் செல்வாக்கு எவ்வாறு உள்ளது என்பதைவிளக்கியுள்ளார். சிலப்பதிகாரத்தில் வரும் வரிப் பாடல்கள் நாட்டுப் பாடல்களை ஒத்திருப்பதை எடுத்துக் காட்டியுள்ளார். இது தமிழ் இலக்கியத் துறையில் வரவேற்க வேண்டிய புதுமையான முயற்சியாகும்.

4·4 "தமிழகத்தின் வரலாற்றுக் கதை பாடல்கள் பற்றிய ஆய்வு" என்னும் கட்டுரை தமிழகத்தில் பதினைந்தாம் நூற்றுண்டின் நடுப்பகுதியிலிருந்து பதினெட்டாம் நூற்றுண்டின் இறுதிவரை உள்ள காலத்தில் தோன்றிய வரலாற்றுக் கதைப்பாடல்களை ஆராய்கிறது.

4·5 வரலாற்றுக் கதைப் பாடல்களை பேராசிரியர் அவர்கள் மூன்று காலகட்டங்களில் தோன்றியவைகளாகப் பகுத்துள்ளார்கள்.

முதல் கட்டம்:

கன்னட மன்னர்களுக்கும் பாண்டிய மன்னர்களுக்கும் இடையே நடந்த போராட்டம். (பஞ்ச பாண்டியர் கதை ஐவர் ராஜாக்கள் கதை, கன்னடியன் படைப்போர்)

இரண்டாவது கட்டம்:

மதுரை நாய்க்க மன்னர்களும் ராமநாதபுர மன்னர்களுக்கும் இடையேநடந்த போராட்டம் (ராமப்பையன் அம்மானை இரவிக்குட்டிப் பிள்ளைப்போர்.)

மூன்றுவது கட்டம்:

பாளையக்காரர்களுக்கும், ஆங்கிலலேயர்களுக்கும் இடையே நடந்த போராட்டம் (கான்சாகிப் சண்டை, பூலுத்தேவன் சிந்து, சிவகங்கை அம்மானை சிவகங்கை கும்மி, கட்டபொம்மன் கதைப்பாடல்) அடைப்புக் குறிக்குள் அக்காலத்தில் தோன்றிய கதைப் பாடல்கள் குறிப்பிடப் பட்டுள்ளன. இக்கதைப் பாடல்களின் வரலாற்றுப் பின்னணியையும் அவைகள் வரலாற்றுத்துணைக் கருவியாகப் பயன்படுவதையும் இக்கட்டுரையில் பேராசிரியர் விளக்கியுள்ளார்.

4·6 1968 ஆம் ஆண்டு சென்னையில் நடைபெற்ற இரண்டாவது உலகத்தமிழ் ஆராய்ச்சி மாநாட்டின் ஆய்வரங்கில் மதுரைப் பல்கலைக் கழகத்தின் துணைவேந்தர் திரு. தெ. பொ. மீனுட்சி சுந்தரனர் அவர்கள் தலைமையில் "நாட்டுக் கதைப் பாடல்களில் சமூகப் பொருளடக்கம்" (Social themes inTamil folk ballads) என்னும் ஆங்கிலக் கட்டுரையைப் பேராசிரியரவர்கள் படித்தார்கள். சமூகக் கருப்பொருள்களைபாடற்பொருளாகக்கொண்ட கதைப்பாடல்களை சமூகக் கதைப்பாடல்கள் என்று பேராசிரியர் வகுத்துக்கொண்டு அவைகளை (1) வேறுபட்ட சாதியினரிடம் தோன்றும் காதல், திருமண உறவுகளால் ஏற்படும் விளைவுகளைக் கூறும் பாடல்கள் (2) கீழ்சாதியார்மீது மேல்சாதியார் ஏவும் அடக்குமுறைகளையும் அதன் விளைவுகளையும் கூறும் பாடல்கள், (3) தந்தைவழிச் சமுதாய அமைப்பிற்கும், தாய் வழிச்சமுதாய அமைப்பிற்கும் இடையேமணஉறவுகள் நிகழும் போது ஏற்படும் சிக்கல்களைக் கூறும் பாடல்கள், (4) பெண்களுக்குச் சொத்துரிமையில்லாமையால் ஏற்படும் விளைவுகளைக்கூறும் பாடல்கள் (5) சாதி மதக் கட்டுப்பாடுகளைத் கடந்து நிற்கும் மனிதாபிமான உணர்வினைக்கூறும் பாடல்

கள் என ஐந்து வகையாகப் பகுத்துள்ளார். ஒவ்வொரு பிரிவையும் சார்ந்த சில கதைப்பாடல்களை மேற்கோளாகக் காட்டி அப்பாடல்களின் சமுதாய உள்ளடக்கத்தினை இக்கட்டுரையில் பேராசிரியர் ஆராய்கின்றார்.

4·7 தமிழ்நாடு கலை இலக்கியப் பெருமன்றத்தின் மூன்றாவது மாநில மாநாடு திருச்சியில் 1968 ஆம் ஆண்டு நடைப்பெற்றபோது பேராசிரியர் அவர்களின் பெருமுயற்சியின்பேரில் ஆய்வரங்கு ஒன்று நடக்தப்பட்டது. இந்த ஆய்வரங்கினை பேராசிரியர் அவர்கள் தலைமையேற்று நடத்தியதோடு ''கொள்ளைக்காரர்களும், நாட்டுப் பாடல்களும்'' என்ற தலைப்பின் ஒரு கட்டுரையினைப் படித்தார்கள்.

4·8 நாடோடிப்பாடல்களில்கொள்ளைக்காரர்களைப் பற்றி குறிப்பிடும் பாடல்கள் பலவும் அவர்களைப் புகழ்கின்றன. இதற்குக் காரணம் என்ன என்பதனை இக்கட்டுரை ஆராய்கிறது.

4·9 கல்கத்தாவிலிருந்து நாட்டுப் பண்பாட்டியல் துறைக்காகவே நடத்தப்படும் ''Folk-lore'' என்னும் ஆங்கில மாத இதழில் தமிழக நாட்டுப்பாடல்களில் பெண்கள் (Women in Tamil Folk-lore) என்றதலைப்பில் கட்டுரை ஒன்றினை பேராசிரியர் எழுதியுள்ளார்.

4·10 சாதி அமைப்பிற்கும், வர்க்க அமைப்பிற்கும் ஏற்ப பெண்களுக்கு சமுதாயத்திலுள்ள செல்வாக்கினையும் (1) காதலி (2) மனைவி (3) கூட்டுக் குடும்பத்தின் உறுப்பினர் (4) தாய் (5)உழைப்பாளி (6) சமுதாயத்தின் உறுப்பினர் (7) விதவை என்ற நிலைகளில் பெண்கள் வகிக்கும் பாத்திரத்தை நாட்டுப் பாடல்கள் சித்திரிப்பதையும் சமுதாயக் கண்ணோட்டத்தோடு இக்கட்டுரையில் திறம்பட எழுதியுள்ளார். இந்திய நாட்டுப் பண்பாட்டியலில் பெண்கள்(Woman in Indian folk-lore) என்னும் தொகுப்பு நூலிலும்இக்கட்டுரை இடம் பெற்றிள்ளது.

4·11 மேலே குறிப்பிட்ட கட்டுரைகளில் ''கொள்ளைக்காரர்களும் நாட்டுப் பாடல்களும்'' என்ற கட்டுரை தவிர ஏனைய கட்டுரைகள் ஐந்தும் ஆங்கிலத்தில் எழுதப்பட்டு உலக அரங்கில் தமிழ் மொழியின் நாட்டுப் பண்பாட்டியல் துறையை அறிமுகப்படுத்தியுள்ளன.

5·0 இனி பத்திரிகைக் கட்டுரைகள் சிலவற்றினைச் சுருக்கமாகக் காண்போம் ''நீலக்கருங்குயிலோ'' ''சின்னத்தம்பி வில்லுப்பாட்டு'', ''வீரத்தமிழ் மகள் வெள்ளையம்மாள்'' ''வாதுகவி'', ''ஆளுக்கொரு தேசத்திலே'' என்ற கட்டுரைகள் ''தாமரை'' மாத இதழில் வெளிவந்துள்ளன. நாட்டுப் பாடல்களிலும் கதைப் பாடல்களிலும் கூறப்படும் செய்திகளை விளக்கியும், பாடல்களில் வரும் சில கதாபாத்திரங்களை அறிமுகப்படுத்தியும், தமிழ் இலக்கியங்களோடு ஒப்பிட்டும் இக்கட்டுரைகள் எழுதப்பட்டுள்ளன. வங்கத்தில் வழங்கும் ''பெரோமாசிப்''பாடல்கள் என்னும் ஒரு வகை நாட்டுப் பாடல்களை தமிழகத்தில் வழங்கும் ஒரு தாலாட்டுப் பாடலோடுஒப்பிட்டுக்கட்டுரைஒன்று''சாந்தி'' மாதம் இருமுறை இதழில் வெளிவந்துள்ளது.

6·0 இனி பேராசிரியர் அவர்கள் தன்னால் முடிந்த அளவு இத்துறைக்குச் செய்துள்ள வேறுசில பணிகளைக் காண்போம்.

6·1 தமிழ் நாட்டில் தரமான நூல்களை வெளியிடும் ''நியூசெஞ்சுரி புத்தக நிலையத்தின்'' நிர்வாகக் குழு உறுப்பினர் என்ற முறையிலும் அதன் ஆசிரியர் குழுவில் ஒருவர் என்ற முறையிலும் அந்நிய

யத்தார் நாட்டுப் பண்பாட்டியல் துறை தொடர்பான நூல்களை வெளியிடஏற்பாடு செய்துள்ளார்கள். பேராசிரியர் அவர் களின் நாட்டுப் பாடல் தொகுதிகளையும் இரு கதைப் பாடல்களையும் இந்நிலையத் தார் வெளியிட்டுள்ளனர். முதல் உலகத் தமிழ் ஆராய்ச்சி மாநாட்டிலும், இரண் டாவது உலகத்தமிழ் ஆராய்ச்சி மாநாட்டி லும் [illegible]பேராசிரியர் படித்த இத்துறை தொட[illegible]ான கட்டுரைகளையும் Folk lore [illegible]ழில் வெளியான "நாட்டுப் பாட லில் [illegible]க்கள்" என்னும் கட்டுரையை யும் [illegible]த்து "Studies in Tamil folk [illegible]ature" என்னும் தலைப்பில் அண்[illegible]ப்பில் வெளியிட்டுள்ளனர்,

6·2 திரு. கி. ராஜநாராயணனின் "தமிழ்நாட்டு நாடோடிக் கதைகள்" என் னும் நூலும் இந்நிலையத்தாரால் வெளியி டப்பட்டுள்ளது. பதிப்பகத்தின் ஆசிரியர் குழுவிற்காக பேராசிரியர் எழுதியுள்ள நான்கு பக்கப் பதிப்புரைநாடோடிக் கதை களின் அடிப்படைத் தன்மைகளை விளக்கு கிறது.

6·3 காலஞ்சென்றதிரு.வை.கோவிந்தன் தொகுத்த "தமிழ்நாட்டுப்பழங்கதைகள்" என்னும் நூலும் பேராசிரியர் அவர்கள் தூண்டுதலால் இந்நிலையத்தாரால் வெளி யிடப்பட்டுள்ளன. இத்துறை தொடர் பான மேலும் சில நூல்களை இப்பதிப்பகம் வெளியிட உள்ளதாகவும் பேராசிரியர் அவர்கள் இலக்கிய கூட்டமொன்றில் குறிப்பிட்டுள்ளார்.

6·4 தமிழ்நாடு கலை இலக்கிய பெரு மன்றத்தின் மூன்றாவது மாநிலமாநாடு திருச்சியில் நடைபெற்றபோது "Folk-lore" பத்திரிகையின் ஆசிரியரும், இந் திய நாட்டுப் பண்பாட்டியல் அறிஞரு மான திரு. சங்கர் சென்குப்தா அவர்களை வருவித்து அவர் தலைமையில் எதிர்ப்பு உணர்ச்சிப் பாடல்கள் (Songs of Protest) என்ற தலைப்பில் தமிழக நாட் டுப்பாடல்களைப் பற்றிய சொற்பொழிவு நிகழ்ச்சிக்கு ஏற்பாடு செய்தார்கள். இத் துடன்மாநாட்டிற்கு வந்த பிரதிநிதிகளில் இத்துறையில் ஈடுபாடுகொண்டவர்களைக் கூட்டி திரு. சங்கர் சென்குப்தா அவர்களை உரையாற்றச் செய்ததுடன் அவருடன் தனிப்பட்ட முறையில் கலந்து உரையாட வும் வாய்ப்பு ஏற்படுத்திக் கொடுத் தார்கள்.

6·5 எல்லாவற்றிற்கும் மேலாகஅவர் கள் தற்பொழுது நடத்தும் "ஆராய்ச்சி" காலாண்டு இதழில் இத்துறை தொடர் பான கட்டுரைகள் ஒவ்வொரு இதழிலும் வரவேண்டுமென்று எண்ணம்கொண்டுள் ளார்கள்.

7·1 பேராசிரியரவர்கள் தான்மட்டும்இத் துறையில் ஈடுபட்டுப்பணிசெய்யவேண் டும் என்ற குறுகிய எண்ணத்திற்கு ஆளா காது இத்துறையில் பலரையும் ஈடுபாடு கொள்ளச்செய்துள்ளார்கள்.ஒருஉயர்ந்த ஆராய்ச்சியாளருக்கு இருக்க வேண்டிய "பிறரை உருவாக்கும் பண்பு" பேராசிரி யரிடம் மிகுந்த அளவில் காணப்படுவது அன்னாரிடம் நெருங்கிப்பழகும் யாவரும் அறிந்த ஒன்றாகும். இன்று "சாந்தி" "தாமரை" ஆகிய இதழ்களில்தொடர்ந்து வெளிவரும் நாடோடிப் பாடல்களைச்சேக ரித்து அனுப்புபவர்களில பலரும்பேராசிரி யர் அவர்களால் இத்துறையில் ஈடுபடுத்த பட்டவர்கள்தான்.

7·2 திருவாளர்கள் கா. அன்புவீரன், மே. து. ராசகுமார், சுந்தரம் சுந்தரி, சித. சிதம்பரம்—கோ.மா.கோதண்டம், வாழப் பாடி சந்திரன் ஆகியோர் தஞ்சை, கோவை நெல்லை, ராமநாதபுரம், சேலம், மாவட்டப்பாடல்களைப்பெருமளவில் சேக

ரித்து வருகின்றனர். இவர்கள் அனைவரும் இளைஞர்கள். இவர்களில் சிலர் இத்துறை தொடர்பாக பேராசிரியரின் வழி காட்டுதலோடு கட்டுரைகளும் எழுதியுள்ளார்கள்.

8·0 இவ்வாறு இத்துறைக்கு பேராசிரியர் அவர்கள் ஆற்றியுள்ள பணியினை மேலோட்டமாக ஆராய்ந்தஎனக்கு இறுதியாக திரு. ப. கோதண்டராமன், தாம் பதிப்பித்த ''மல்லிகை'' என்னும் வங்க நாடோடிக் கதைத்தொகுதிக்கு எழுதியுள்ள முன்னுரை நினைவுக்கு வருகிறது. வங்காளத்தில் நாடோடிக்கதைப் பாடல்களைச் சந்திரகுமாரதே என்பவர்சேகரித்ததனை அவர் பின்வருமாறு தமதுமுன்னுரையில் எழுதியுள்ளார்.

8·1 ''சுமார் முப்பத்தைந்து வருடங்களுக்கு முன், கிழக்கு வங்காளத்தில், மைமன்சிங்கு ஜில்லாவில். சந்திர குமாரதே என்பவர், மிராசுதார் ஒருவரின் தண்டற்காரராகக் கிராமந்தரங்களில் சுற்றியலைந்து வந்தார். அதுகாலை, அவர் கிராமக் குடிமக்களின் இன்ப துன்பங்கள், வாழ்க்கை, ஆடல்பாடல்கள் முதலியவற்றைக் கூர்ந்து கவனிக்க நேர்ந்தது. அவர்களிடையே தலைமுறை தலைமுறையாகப் பாடப்பட்டு வந்த ''பாரமாசி'' என்னும் நாட்டுப்பாட்டுக்கள் பலவற்றைக் கேட்டுவரலானார். அப்பாட்டுக்களின் இனிமையையும் அழகுகளையும் பற்றிச் ''சுரபா'' என்னும் ஜில்லாப் பத்திரிகையில் 1912-14ல் பல கட்டுரைகள் வரைந்தார். அக்கட்டுரைகளைக் கண்ணுற்ற தினேச சந்திரசேனர் என்னும் அறிஞர், அப்பாடல்கள் விஷயமாக அவருடன் கடிதப் போக்குவரத்து வைத்துக் கொண்டு அவரைத் தம்மாலியன்றளவு ஆதரித்து வரலானார். 1919-ல் அப்பாடல்களிற் சில அவருக்கு அனுப்பப்பட்டன. தினேச சத்திரசேனரின் யோசனையின் மேல் கல்கத்தாபல்கலைக் கழகத்தார், சந்திரகுமாரதே தமது ஜீவனத்தைப் பற்றிய கவலையின்றிஅப்பாடல்களைச் சேகரிப்பதிலேயேமுழுக்கவனமும்செலுத்துவதன் பொருட்டு மாதம் ஒன்றுக்குஐம்பதுரூபாய் சம்பளம் போட்டு இரண்டு வருடம்வேலையில் வைத்தனர். இவ்வண்ணமாக அவருடைய பேருழைப்பினாலும், அவருக்குப் பேருதவியாக இருந்து ஊக்கமளித்துவந்த தினேச சந்திரரின் பெரு முயற்சியினாலும் அப்பாடல்கள் ''கீழ்வங்காள நாடோடிப் பாட்டுக் கதைகள்'' என்னும் தலைப்பின் கீழ் மூன்று தொகுதிகளாகப் பிரசுரிக்கப் பட்டுள்ளன.

ரக

போ

8·2 இச்செய்திகளைக் குறிப்பிட்டு அவர் இறுதியாக ''இவ்வற்புதமான பாட்டுக்களைப் போன்று பல கதைகள் நமது தமிழ் நாட்டிலும் கர்ண பரம்பரையாக வழங்கி வருகின்றன. இராமநாதபுரம் ஜில்லாவில் மட்டுமே இவற்றைப் போல பல பாட்டுக்கதைகளை திரட்டலாம். ஆனால் இவற்றைக் கண்டுபிடிக்க ஒரு சந்திர குமாரதேயும், இவற்றைத் தொகுத்துவெளியிட ஒரு தினேச சந்திரசேனரும் தாம் தேவை. இப்புனிதமான கடனையாற்றித் தமிழ் அன்னையை அலங்கரிக்க முன் வரக்கூடிய இளந்தமிழர் எவருமில்லையா''? என்ற வினாவினை எழுப்பியிருந்தார்.

8·3 அவர் எழுப்பிய வினாவுக்கு தக்க விடை இங்கு கிடைத்து விட்டது. பல சந்திர குமாரதேயுக்களை பேராசிரியர் அவர்கள் உருவாக்கியுள்ளார்கள். வங்கத்து தினேசசந்திரரை விட மேலான முறையில் அகில உலகெங்கும் தமிழக நாட்டுப் பாடல்களையும் கதைப் பாடல்களையும் பேராசிரியர் அவர்கள்அறிமுகம் செய்வித்துள்ளார்கள். (ஆனால் கல்கத்தா பல்கலைக் கழகத்தைப்போல் உதவி புரிய பல்கலைக் கழகங்கள்தான் தமிழகத்தில் இல்லை.) அத்தோடு மட்டுமல்ல; அதே வங்கத்தில்

தோன்றியவரும், பன்மொழிப் புலவரு மான தேசீயப் பேராசிரியர் சுநீதி குமார் சட்டர்ஜி அவர்கள் இத்துறை தொடர் பான பேராசிரியரின் நூலைக்குறித்து

"On the whole this is a very good book and I hope it will be widely appreciated, considering that there are so few books based on authentic materials for the study of the folk - ways of any Indian population, whether in the North or in the South. Sri Vanamamalai's book thus forms an important contribution to the study of Folk-lore and folk-literature in India." என்று பாராட்டி யுள்ளார்" "நா. வானமாமலையின் தமிழ்ப்பணி அநேக ஏட்டுப்பிரதிநிதிகளை அச்சேற்றிஅவற்றிற்கு சாகாவரம் அளித்த டாக்டர் உ. வே. சாமிநாத அய்யரின் தமிழ்ப் பணிக்குஅடுத்த படியாக சொல்லத்தக்கது என்று சொன்னால்அது மிகையாகாது" என்று திரு. கு. அழகிரிசாமி கூறுவது முற்றிலும் உண்மை. வெறும் புகழ்ச்சி இல்லை. தமது கூர்த்த அறிவையும் சீர்த்தபுலமையையும் ஆர்வமிக்க சில நண்பர்களின் துணையையும் மட்டும் நம்பி அரசினரிடமிருந்தோ பல்கலைக்கழகங்களிலிருந்தோ எவ்வித மானியமும் பெருது சேவை செய்துவரும் பேராசிரியர் அவர்களிடம், இன்னும் ஏராளமான கதைப் பாடல்களும் நாட்டுப் பாடல்களும் அச்சிடப்படாது உள்ளன. அவைகள் புத்தகவடிவில்வெளிவரும் நன்னாளை ஆவலுடன் தமிழகம் எதிர்பார்க்கிறது.

———

தத்துவ விமரிசனத் துறையில் பேராசிரியரின் பணி

வெ. கிருஷ்ணமூர்த்தி

0·0 பேராசிரியரின் தத்துவ விமரிசனப் பணியை ஒரு சிறு கட்டுரையில் ஆராய்வது முற்றிலும் சிரம சாத்தியமான காரியம் ஆகும். ஏனெனில் பேராசிரியருடைய தத்துவ நோக்கு அல்லது உலகக் கண்ணோட்டம் என்பது அவருடைய கட்டுரைகள் எல்லாவற்றிலும் இயைந்தே இருக்கும். மானிடவியலைப் பற்றியோ, பண்டைய இலக்கியம் அல்லது தற்கால இலக்கியம் பற்றியோ வரலாறு பற்றியோ, நாட்டுப்பண்பாட்டியல் பற்றியோ அல்லது வேறு எத்துறை பற்றியோ அவர் கட்டுரை எழுதினாலும் அதற்கு அடிப்படையாக அவருடைய தத்துவ நோக்கு, அதாவது இயங்கியல் பொருள் முதல்வாதம் மற்றும் வரலாற்றுப் பொருள் முதல் வாதம் ஆகியவற்றை அடிப்படையாகக் கொண்ட தத்துவ நோக்கு, அமைவதைக் காணலாம். எனவே ஒருசில கட்டுரைகளை மட்டும் எடுத்துக்கொண்டு அவருடைய பணியை ஆராய்வது குறுகிய எல்லைக்குட்பட்ட ஆய்வாகவே இருக்கமுடியும். சமீபத்தில் நா. வா. அவர்கள் எழுதியுள்ள தத்துவத்தோடு நேரடியாக தொடர்புள்ள ஐந்து கட்டுரைகளை மட்டும் இங்கே ஆராய்ச்சிக்கு எடுத்துக் கொள்கிறேன். ஆராய்ச்சி என்ற வார்த்தைஇங்கு பொருத்தமில்லாத வார்த்தை என்பதை அறிவேன். அவரது மாணவன் என்ற நிலையில், அக்கட்டுரைகளில் நான் புரிந்து கொண்டவற்றை "தொகுத்துக் கூறுதல்" என்ற சொல்லே இங்கு சரியாக இருக்கும்

0·1 அக்கட்டுரைகள் வருமாறு — 1) மணிமேகலையின் பௌத்தம் 2) திருவள்ளுவரின் அறிவுக்கொள்கை, 3) Materialism in Ancient Tamil literature 4) புதுக்கவிதையின் உள்ளடக்கம் 5) ஃப்ராய்டிஸம்,

0·2 தத்துவம் என்பது வானத்திலிருந்து வந்து குதிப்பதல்ல. அது குறிப்பிட்ட சமுதாய உற்பத்தி உறவுகள் கொண்ட மக்கட் சமுதாயத்தில் குறிப்பிட்ட நிலையில் உருவாக்கப்படுவதுஆகும். எனவே சமுதாயத்தை விட்டுத் தத்துவம் தனியாக இருக்கிறது என்று சொல்வது உருவமின்றி நிழல் உள்ளது என்று சொல்வதைப் போன்றதாகும். என்றைக்கு சமுதாயம் என்பது தோன்றியதோ, என்றைக்கு உழைப்பவன், பிறர் உழைப்பால் உண்பவன் என்று அச்சமுதாயம்இரண்டு பிரிவாகப்பிரிந்ததோ, அன்றைக்கே தத்துவம் தோன்றி அதில் எதிரும்புதிருமாகஇரு பிரிவுகள் தோன்றியது எனலாம். காலங் காலமாக இவ்விரு தத்துவங்களும் ஒன்

றேடொன்று மோதிக்கொண்டு வந்திருக்கின்றன. மோதலின் விளைவாக இரண்டுமே வளர்ச்சி பெற்றிருக்கின்றன. சுருக்கமாகச் சொல்வதானால், உழைப்பவரின் தத்துவம் உலக வாழ்க்கையை நம்பிற்று. உழைப்பைச் சுரண்டி உண்பவரின் தத்துவம் அதை மறுத்தது. இன்றுவரை உலகில் தோன்றியுள்ள தத்துவங்கள் எல்லாமே இவ்விருபிரிவுகளுக்குள்ளே அடங்கும். நாம் ஏற்கெனவே சொன்னபடி பேராசிரியரின் தத்துவ நோக்கு இயங்கியல் பொருள் முதல் வாதத்தையும், வரலாற்றுப் பொருள் முதல் வாதத்தையும் அடிப்படையாகக் கொண்டது. அது உழைப்பவரைச் சார்ந்து உழைப்பவருக்காக நிற்பது. எதையும் வரலாற்றுக் கண்கொண்டு ஆய்வது. இதை அடிப்படையாக வைத்துக் கொண்டால் மட்டுமே பேராசிரியர் அவர்களின் தத்துவ விமரிசனத்தின் தன்மையை நாம் சரியாகப் புரிந்து கொள்ள முடியும்.

1·1 'மணிமேகலையின் பௌத்தம்' என்ற கட்டுரை அக்காப்பியத்தில் அடங்கியுள்ள தத்துவம் பௌத்தத்தின் எந்தப் பிரிவைச் சார்ந்தது என்று ஆய்வதை நோக்கமாகக் கொண்டது. அப்படி ஆராய்ச்சி செய்யும்பொழுது பேராசிரியர் அவர்கள் வெறும் தத்துவ விளக்கத்தை மட்டும் அடிப்படையாகக்கொண்டு தமது ஆய்வை நடத்தவில்லை. தத்துவத்திற்கு இருபுறமும் கட்டியம் கூறுவது போல் நிற்கும் அளவையியல் (Logic) சமயக்கோட்பாடு (Theology) ஆகியவற்றையும் ஆழ்ந்து ஆராய்ச்சி செய்து தமது முடிவைக் கூறியிருக்கிறார்கள். இதுவரை மணிமேகலையை ஆராய்ந்த அறிஞர்களிலிருந்து நா. வா. அவர்கள் முற்றிலும் மாறுபடுகிறார்கள், ஏனையவர்கள் இம்மூன்றிலும் ஏதாவதொன்றினையே தமது ஆய்வுக்களனாக எடுத்துக் கொண்டிருக்க, நா. வா. அவர்கள் மூன்றையும் நுணுகி ஆராய்ந்து தமது முடிவை எடுத்திருக்கிறார்கள். அத்தோடு மட்டுமின்றி, இலக்கியச் சான்றுகளோடு நிற்காமல், மிகச் சமீபத்தில் கண்டுபிடிக்கப்பட்ட புறச் சான்றுகளையும் அவர்கள் பயன்படுத்தியிருக்கிறார்கள். சிறியதொரு கட்டுரையில், பௌத்தத்தின் வளர்ச்சியை தத்துவ ரீதியாக முழுவதுமாக விளக்கிக் காட்டுகின்ற அதே சமயம், அதில் ஏற்பட்டுள்ள மாற்றத்திற்கான சமுதாயக் காரணங்களையும் அவர்கள் தெளிவாகவே காட்டி விட்டார்கள். எந்த ஒரு தத்துவமும் ஒரு சமுதாயத்தில் செல்வாக்குப் பெறுகிறது என்று சொன்னால், அந்தத் தத்துவத்தை ஏற்றுக் கொள்கின்ற நிலைக்கு அச்சமுதாயம் பண்பட்டிருக்கிறது என்பதே பொருள் என்பதை இக்கட்டுரையில் அவர்கள் விளக்கியிருக்கிறார்கள். அத்தோடு மட்டுமின்றி வெறும் கால ஆராய்ச்சியையே ஆராய்ச்சி என்ற பெயரால் செய்து கொண்டிருக்கும் நமது 'ஆராய்ச்சியாளருக்கு' ஆராய்ச்சி பற்றிய விளக்கமாகவே இக்கட்டுரை அமைந்து விட்டது என்று கூறலாம். இதற்கான அடிப்படைக் காரணம் பேராசிரியர் கொண்டுள்ள தத்துவ நோக்கும் அதற்கியைந்த ஆய்வு முறையுமே ஆகும். பௌத்த மதத்தின் முழு வளர்ச்சியையும் அளவையியலின் முழு வளர்ச்சியையும் விரிவாக எடுத்துக் காட்டி அதில் குறிப்பிட்ட எந்த வளர்ச்சிப் பகுதியை 'மணிமேகலை' காட்டுகிறது என்று பேராசிரியர் நிர்ணயித்திருப்பது இது வரை எந்த ஆராய்ச்சியாளரும் செய்யாத காரியம் என்றே சொல்லலாம். இக்கட்டுரையில் கால ஆராய்ச்சியைப் பிரதானமாக அவர் கொள்ளவில்லை என்றாலும்கூட, காலத்தை நிர்ணயிக்கும் வகையில் சில முடிவுகளைச் சொல்லி இருக்கிறார்கள். ஆனால் அது இந்தக் கட்டுரைக்குச் சம்பந்தமில்லாதது.

2·1 இனி, அடுத்தபடியாக நவம்பர் மாத 'தாமரை' இதழில் வெளிவந்துள்ள 'திருவள்ளுவரின் அறிவுக் கொள்கை' என்ற கட்டுரை தரத்தால் மிக உயர்ந்த தென்று நான் கருதுகிறேன். இக்கட்டுரை திருவள்ளுவரின் அறிவு பற்றிய தத்துவத்தை ஆராய முற்படுகிறது. அக்கொள்கையை ஆராயப்பேராசிரியர் கைக்கொண்டுள்ள ஆய்வு முறை இளம் ஆராய்ச்சியாளர்களுக்கு ஒரு வழிகாட்டி என்றே சொல்வேன். முதலில் வள்ளுவர்காலத்தில் நிலவி வந்த பல்வேறு தத்துவங்களையும் உலகு பற்றிய அவற்றின் கருத்தையும் நா. வா. அவர்கள் சுருக்கமாக, ஆனல் தெளிவாக எடுத்துரைக்கிருர்கள். பின்னர் இவற்றில் எத்தத்துவத்தை வள்ளுவர் தமது அறிவுக் கொள்கைக்குப் பயன்படுத்தியிருந்தார் என்று ஆராய்கிருர்கள். 'எப்பொருள் எத்தன்மைத்தாயினும் அப்பொருள் மெய்ப்பொருள் காண்பதறிவு' என்ற குறளுக்கு அவர்கள் கூறியிருக்கும் விளக்கம் முற்றிலும் புதியதாகும். பொருளுக்கும்,குணத்துக்கும் உள்ள உறவை எப்படி அறிவது என்பதை விளக்க வள்ளுவர் இக்குறளை எழுதியுள்ளதாகக் கூறி, அவ்வறிவும் புறவயமான உலகத்தையும் பொருள்களையும் அவற்றின் தன்மையையும் அறிவதே ஆகும் என்று வள்ளுவர் கூறுவதாக நிர்ணயிக்கிருர்கள். இவ்வகையில் நியாய நூலாரோடும் சாங்கியரோடும் வள்ளுவர் ஒன்று படுவதாக நா. வா. நிறுவியிருக்கிருர்கள். 'மெய்ப்பொருள்' என்பதற்குப் பொருள்களின் விசேஷ குணம் என்று அவர் பொருள் கூறியிருப்பது ஆழ்ந்து சிந்திக்கத் தக்கது. அத்தோடு மட்டுமன்றி ''உலகத்தார் உண்டென்பது இல்லென்பான் அலகையா வைக்கப்படும்'' என்னும் குறளுக்கு அவர்கூறும் பொருளும் ஆழ்ந்து சிந்திக்கத் தகுந்தது. வேதாந்த தத்துவங்களும், சூனியவாதமும் கூறும் 'உலகம் பொய்' என்னும் கொள்கைக்கு நேர் விரோதமான கொள்கையை வள்ளுவர் கொண்டிருந்தார் என்று நா. வா.கூறுவது தத்துவக் குழப்பங்களுக்கு மத்தியில் வள்ளுவருக்கு இருந்த தெளிவைக் காட்டுவதாக இருக்கிறது. மேலும் இக்கட்டுரை வள்ளுவரின் உண்மையான பெருமையைக் குன்றிலிட்ட விளக்காகக் காட்டுகிறது என்று கூறலாம். தமிழ் ஆராய்ச்சி உலகுக்கு பண்டையத் தத்துவங்களின் அறிவாராய்ச்சி இயலை(epistomology) ஓரளவுக்கு இக்கட்டுரை அறிமுகப்படுத்திவைக்கிறது எனவும் கூறலாம்.

3·1 மூன்ருவது, Materialism in Ancient Tamil literature' என்ற ஆங்கிலக் கட்டுரை. இது ஜெர்மன் நாட்டுத் தத்துவ, இந்தியவியலாளராகிய அறிஞர் Walter Ruben அவர்களைப் பாராட்டி வெளிவர இருக்கும் மலரில் இடம்பெறும் கட்டுரை. தமிழ்நாட்டில் வழங்கி வந்த பொருள் முதல்வாதத்தைப் பற்றி அயல் நாட்டில் வெளிவரும் முதல் கட்டுரை இதுதான்.

இந்தியத் தத்துவங்களில் லோகாயதம் என்று அழைக்கப்படும் பொருள் முதல் வாதத் தத்துவம் மிகப்பழையது. நெடுங்காலமாக அத்தத்துவம் வாழ்ந்து வந்தாலும் அதற்கென்று எழுதப்பட்ட நூலெதுவும் வடமொழியிலோ தமிழிலோ இல்லை. அவை யாவும் ஆன்மீக வாதிகளால் அழிக்கப்பட்டிருக்கலாம். இன்றுள்ள நிலையில் உலோகாயதத் தத்துவத்தைப் பற்றி நாம் தெரிந்து கொள்வதெல்லாம் அத்தத்துவத்தின் எதிரிகள் அதைத் தாக்கி எழுதியுள்ள பகுதிகளிலிருந்து மட்டும்தான். இதைப் 'பூர்வபட்சம்' என்று வடநூலார் கூறுவர். வடமொழி நூல்களிலிருந்து இத்தத்துவத்தை உருவாக்கிப் பார்க்கும் முயற்சிகள் ஏற்கெனவே மேற்கொள்ளப் பட்டிருக்கின்றன. டாக்டர்

ராதாகிருஷ்ணன் போன்ற ஆன்மீகவாதி உலோகாயதத்தை ஒரு தத்துவம் என்று கூடஏற்றுக்கொள்ளாமல் ஒதுக்கித் தள்ள முயற்சி செய்யும்பொழுது டாக்டர்தேவிப் பிரசாத் சட்டோபாத்யாயா அவர்கள் வேதகாலம் தொட்டு நிலவி வரும்உலோ காயதக் கருத்துக்களையும் பிற தத்து வங்களில் அதன் பாதிப்பையும்ஆராய்ந்து தொகுத்து 'Lokayata' என்ற நூலை எழுதி இருக்கிறார்கள். தமிழில் இத்தத்து வக் கருத்தைத் தொகுக்கும் முதல் முயற்சி நா. வா. அவர்களால் மேற்கொள்ளப் பட்டிருக்கிறது. புறநானூற்றில் வரும் கருத்துக்களிலிருந்து பின்னால் நாயன்மார் கள், சைவ சித்தாந்திகள் காலம் வரையி லும் பொருள் முதல் வாதத்தைப் பற்றிக் கூறப்படும் கருத்தை எல்லாம் இதில் திரட்டித் தந்திருக்கிறார்கள். புறநானூறு காலத்தில் இயல்பான முறையில் எழுந்த பொருள் முதல் வாதம் பின்னால் எவ்வாறு ஆன்மீக வாதிகளால் தாழ்ச்சி செய்யப் பட்டது என்று பேராசிரியர் எடுத்துக் காட்டுவது தெளிவான விளக்கமாக இருக் கிறது. தமிழில் இது புதிய முயற்சி. பின் னால் விரிவாக நடத்தப்பட வேண்டிய ஆராய்ச்சியின் வித்து என்று கூறலாம்.

4·0 கடைசியாக, புதுக் கவிதைகளின் உள்ளடக்கம், ஃபிராய்டிஸம் என்ற இரண்டு கட்டுரைகளையும் பார்க்கலாம், இவை இரண்டும் தாமரை டிசம்பர் '68 ஜனவரி, 69 இதழ்களில் வெளிவந்தவை, இவற்றில் முதல் கட்டுரைLiterary Studies என்ற தலைப்பின் கீழ் வரக்கூடியது என்றாலும் தத்துவமே இக்கட்டுரை யின் அடிச்சரடு ஆகும். இரண்டு கட்டுரை களுமே ஒன்றுக்கொன்று தொடர்புடை யவை.

4·1 ஃபிராய்ஸ்ட் என்பவர் ஒரு நரம்பு நோய் வைத்தியர். தம்மிடம் வந்த நோயாளிகளிடம் கேள்வி கேட்டுத் தொகுத்த விபரங்களைப் பொதுமைப் படுத்தி 'சைக்கோ அனலிஸிஸ்' என்ற முறையை அவர் ஏற்படுத்தினார். அரைப் பைத்தியங்களுக்கும், மன நோயாளிகளுக் கும், பயன்பட்ட இக்கருத்தை ஒரு தத்து வமாகவே ஆக்கி அதைப் பிற்காலத்தில் ஆரோக்கியமான திடமனம் கொண்டவர் களுடைய அக இயக்கத்திற்கும் பொருந் தக் கூடியது என்று அவர் கூறினார். அதி லிருந்து ஃபிராய்டிஸம் என்ற தத்துவம் உருவானது.

4·2 அதன்படி இன்பநாட்ட உணர்ச் சியே மனிதனது அக இயக்கம் அனைத்திற் கும் உந்து சக்தியாகும். இது புறவய மான சமுதாய உறவே அகவய மாறுதல் களுக்கு அடிப்படைக் காரணம் என்ற உண்மைக்கு நேர் மாறானது.

4·3 இந்த மூலத் தத்துவத்திலிருந்து காலப்போக்குக்கு ஏற்ப சில மாறுதல்க ளோடு ஸர்ரியலிஸம், எக்ஸிஸ்டென்ஷிய லிஸம் என்ற இலக்கியக் கொள்கைகள் எழுந்தன.

4·4 இக்கொள்கைகள் எல்லாம் ஏக போகம் வளரும் பொழுது சிதைந்த சிறு முதலாளிகள் எழுப்பிய 'தனி மனித சுதந்திரம்' என்ற கோஷத்தை அடிப்படை யாகக் கொண்டு எழுந்தவை. அவர்களது நிராசையையும் மனச்சோர்வையும் பிரதி பலிப்பவை.

4·5 பாவ்லாவ் தமது நரம்புக் கொள் கையை வகுத்து மனநோய் சிகிச்சை முறையில் ஒரு புரட்சியை ஏற்படுத்திய துமே ஃபிராய்டிஸம் செத்தது. ஆனால் இலக்கிய உலகில் அதன் செல்வாக்கு பல நாடுகளுக்கும் பரவிற்று. இரு கூறுகப் பிரிந்து நிற்கும் உலகில் எப்பக்கமும் சேர முடியாமல் தனித்து நிற்கும் மத்யதர இலக்கிய வாதிகளை இத்தத்துவம் கவர்ந்து

அவர்களுடையஇலக்கியங்களில்பாதிப்பை ஏற்படுத்திற்று. இவ்வகையில் தற்காலத் தமிழ் இலக்கியத்திலும் பாதிப்பு உண்டாயிற்று, அவர்களில் ஒரு சாராரே 'புதுக் கவிஞர்கள்' எனப்படுவோர். ஒரு சிறு கூட்டத்தாராக அவர்கள் இருந்தாலும் இலக்கியத்தின் பல துறைகளிலும் அவர் களது இக்கருத்தின் பாதிப்பு இருப்பது உண்மையே. இலக்கிய உலகில் பிற் போக்குத் தத்துவம் காலூன்ற இவர்கள் உதவுகிறார்கள். இவர்கள் மாற்றங்களை எதிர்க்கிறார்கள்.

4·6 'எதிரியை வீழ்த்தவேண்டுமென்றால் முதலில் அவனுடைய தத்துவத்தை வீழ்த்து' என்று பேராசிரியர் அவர்கள் அடிக்கடி குறிப்பிடுவார்கள். இவ்விரண்டு கட்டுரைகளிலும் அதைச் செவ்வனே செய்து காட்டி விட்டார்கள். இதுநாள் வரை புதுக்கவிதையின் உருவம் பற்றியே விமரிசித்திருந்த நிலையில்இக்கட்டுரைகள் அவற்றின் ஆணிவேரையேஅசைப்பதாக அமைந்தன, அக்கவிதைகளின் தத்துவ அடித்தளத்தையே தாக்கி விட்டன.எதிரிகளைத் தாக்கியதைக் காட்டிலும் வேறொரு நற்பயனும் இதனால் விளைந்திருக்கிறது. நமது இளம் விமரிசகர்களுக்கு இக்கட்டுரைகள் கேடயமாகவும் முன்னேறித் தாக்குவதற்குரிய வாளாகவும் பயன்படுகிறது என்று கூறலாம். நமக்குள்ளே ஒரு தெளிவு ஏற்பட்டிருக்கிறது. புதுக்கவிதையில்மட்டுமின்றி சிறுகதை,நாவல்போன்ற பிற படைப்பு இலக்கியத்திலும் பிற்போக்குத் தத்துவங்கள் எவ்வாறு ஊடுருவி நிற்கின்றன என்பதை நாம் ஆராய்ந்து தத்துவார்த்த ரீதியாகத் தாக்குதல் நடத்தி வருகிறோம்.

5·0 நாம் இதுகாறும் பார்த்தவற்றிலிருந்து தத்துவ விமரிசனத் துறைக்குப் பேராசிரியர் நா. வானமாமலை அவர்கள் ஆற்றியுள்ள பணி குறித்தும் ஆய்வு முறை குறித்தும் கீழ்க்கண்ட முடிவுகளுக்கு வரலாம்.

5·1 தத்துவங்களைச் சமுதாய உறவுகளே உண்டாக்குகின்றன என்ற அடிப்படையில் அவர் தமது தத்துவ ஆய்வை நடத்துகிறார்.

5·2 தத்துவங்களைநோக்கும்பொழுது உழைக்கும் வர்க்கத்தின்சார்பில்அவ்வர்க்கத்தின் கண்ணோட்டத்தினின்று நோக்குகிறார்.

5·3 ஒரு குறிப்பிட்ட நூல் எழுந்த காலத்தில் நிலவிய தத்துவங்களின் கருத்தைக் கொண்டே அந்நூலின் தத்துவச் சார்பையோ, தத்துவ நோக்கையோ நிர்ணயிக்க வேண்டும் என்ற கொள்கையை அவர் கொண்டிருக்கிறார்.

5·4 மணிமேகலை போன்ற பண்டைய சமய நூல்களை ஆராயும் பொழுது அவற்றில் காணும் முடிவுகளுக்கு அளவையியல் மற்றும் சமயக் கோட்பாடுகளோடு தத்துவமும் ஆராயப்படவேண்டும். ஆனால் வெறும் தத்துவ ஆய்வோ, சமயக் கோட்பாடுகளின் ஆய்வோ பயன்தராது. சமூகக் காரணங்களும் கணக்கில் கொள்ளப் பட வேண்டும் என்று அவர் காட்டியிருக்கிறார்.

5·5 தற்கால இலக்கியத்திற்கும்தத்துவங்கள் உண்டு. நமது விமரிசகர்கள் அவற்றைப் புரிந்து கொள்ளவேண்டும். அப்படியானால் தான் எதிரிகளை நன்கு இனம் காண முடியும். உழைப்பாளர்களுக்கான இலக்கியம் தோன்ற உதவி செய்யமுடியும் என்று நிறுவியிருக்கிறார்.

5·6 மேற்கூறியவற்றால், தமிழ் ஆராய்ச்சித் துறையில் இயங்கியல் பொருள் முதல் வாதத்தையும்வரலாற்றுப் பொருள் முதல் வாதத்தையும் புகுத்தி வெற்றி கண்டிருக்கிறார்.

ஆராய்ச்சி

நான்காவது இதழ்

ஆராய்ச்சி முதல் இரண்டு இதழ்களில் வெளிவந்த கட்டுரைகள் குறித்து வாசகர்கள் புகழ்ந்து கடிதங்கள் எழுதியுள்ளனர்.

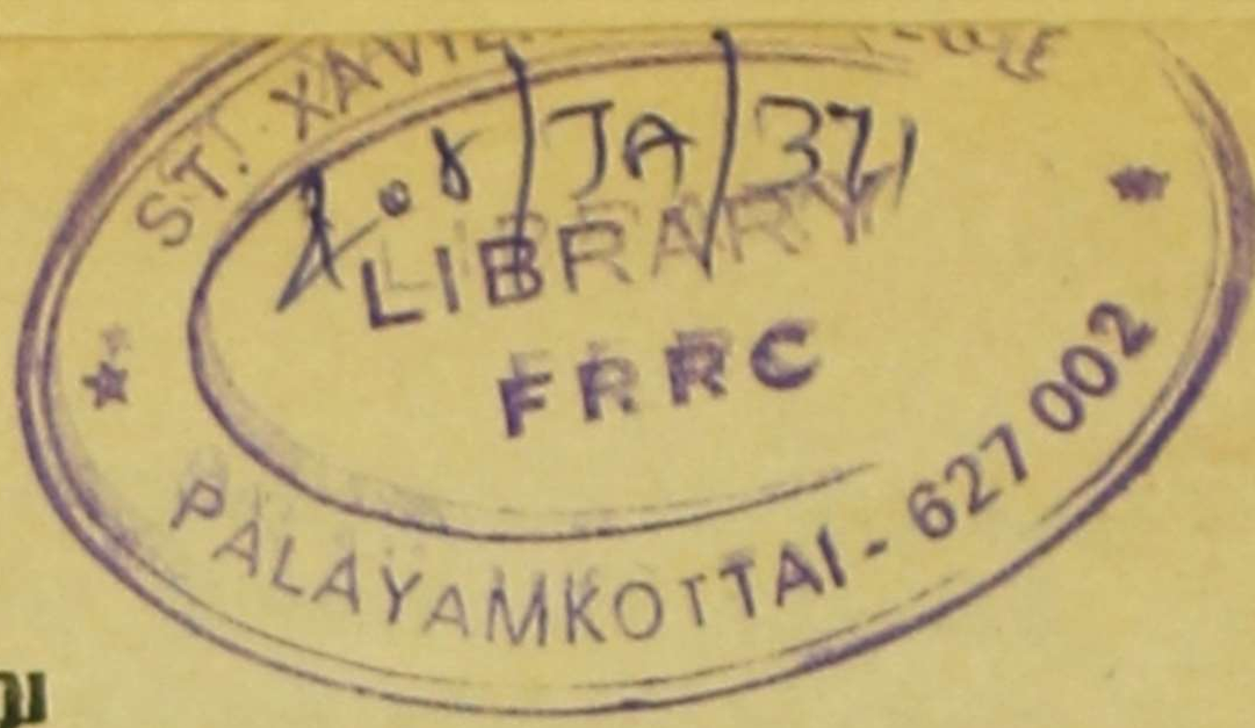
பாராட்டுக்கள் தெரிவித்தவர்களுள் சிலரது பெயர்களை இங்கு தருகிறோம். K. பழனிச்சாமி, எம். ஏ., காமராஜ் கல்லூரி, தூத்துக்குடி. H. அப்துல்சமத், B. E., M. SC, AMIEE, ஆசிரியர் டி.கே. எம், எஞ்சினீயரிங் கல்லூரி, கொல்லம். பி.எல்.சாமி, சென்சஸ் உதவி அதிகாரி. பாண்டிச்சேரி. சாமி பிச்சைப்பிள்ளை, M. A., கண்டர் கல்லூரி, வேலூர்—சேலம், டாக்டர் S. V. சுப்பிரமணியன், தமிழ்த் துறைத்தலைவர், கேரளப் பல்கலைக் கழகம், M. சண்முகம் பிள்ளை, M. A., M. Litt, ரீடர், தமிழ்த்துறை, மதுரைப் பல்கலைக் கழகம். V. சச்சிதானந்தன், M. A., Ph. D ரீடர், ஆங்கிலத் துறை, மதுரைப் பல்கலைக் கழகம், மோகன் குமாரமங்கலம், தலைவர். இந்தியன் ஏர் லைன்ஸ், டெல்லி. டாக்டர் S.K. சாட்டர்ஜி, எம் ஏ., பி.எச் டி தலைவர் சாகித்ய அகாடமி, கல்கத்தா

மூன்றாவது இதழ் உங்கள் கையிலிருக்கிறது. இதன் தரத்தைப் பற்றி நீங்களே மதிப்பீடு செய்ய வேண்டும்.

இப்பொழுதே நான்காவது இதழில் வரும் கட்டுரைகளைப் பற்றியும் தங்களுக்கு அறிவிக்க விரும்புகிறேன். நான்காவது இதழ் ஏப்ரல் முடிவில் வெளிவரும்.

இலக்கிய ஆராய்ச்சி

1. பள்ளுப்பாட்டு - ஓர் ஆராய்ச்சி — நா. வானமாமலை, M. A. L. T.
2. வையாபுரிப் பிள்ளையின் ஆய்வு முறை — டாக்டர் இராம. சுந்தரம் M.A.Ph.D அண்ணாமலைப் பல்கலைக் கழகம்.
3. தமிழ் இலக்கியங்களில் நாட்டுப் பாடல்கள் — ஆறு. அழகப்பன், எம். ஏ., எம். லிட்., அண்ணாமலைப் பல்கலைக் கழகம்.
4. சங்க இலக்கியத்தில் செங்கதிர் — டாக்டர் வீராசாமி, கேரளம்.
5. Epic poetry and the modern mind — A. V. சுப்பிரமணிய ஐயர் திருநெல்வேலி.
6. தமிழிலக்கியத்தில் நாட்டுஇலக்கியத்தின் பங்கு—ப. ரா. சுப்பிரமணியன், M.A



வரலாறு

7. Distribution patterns of cultural traits in Pre and proto historic times in Madurai Region — Dr. K. V. Raman M. A., Ph.D

8. சங்க காலத்து வாணிகம் — மயிலை சீனி வேங்கடசாமி

மானிடவியல்

9. கொடவர் வாழ்க்கை முறை — இரா. பாலகிருஷ்ணன், M. A., அண்ணாமலைப் பல்கலைக் கழகம்.

10. நரிக்குறவர்களின் வாழ்க்கை முறை — Dr. கே. சீ. வர்மா, M. A., Ph.D அண்ணாமலைப் பல்கலைக் கழகம்.

மொழியியல்

11. Role of recorders in teaching foreign sounds to Tamil Speakers — Baldevraj Gupta, M. A., Panjabi University

12. வினையாலணையும் பெயர் — மு. சண்முகம், M. A., M. Litt.

13. What is comparative studies in literative — Dr V. Sachidanandan M.A., Ph.D

இவை தவிர லெனின் நூற்றுண்டு விழாவையொட்டி, Lenin on literature, Lenin on science, முதலிய சிறப்புக் கட்டுரைகளை இந்திய அறிஞர்களும், சோவியத் அறிஞர்களும் எழுதச் சம்மதித்துள்ளனர்.

நான்காவது இதழ் ஓர் ஆராய்ச்சிக் களஞ்சியமாக வெளிவரும்.

ஐந்து துறைகளில் தரமான பல ஆராய்ச்சிக் கட்டுரைகளைத் தாங்கி ஏப்ரல் கடைசியில் அல்லது மே முதல் வாரத்தில் வெளிவரவிருக்கும் ஆராய்ச்சி நான்காம் இதழை எதிர்நோக்குங்கள்

'ஆராய்ச்சி' தனது பணியைச் செவ்வனே செய்ய, மேலும் சந்தாதார்கள் தேவை. ஒவ்வொரு சந்தாதாரும் மற்றும் ஒரு சந்தாதாரை மூன்று மாத காலத்திற்குள் சேர்த்துத்தர வேண்டிக் கொள்கிறேன். அவ்வாறாயின் பொருளாதாரக் கவலையின்றி 'ஆராய்ச்சி' தனது பணிகளைத் திறமையாகச் செய்ய இயலும்.

நா. வானமாமலை,
ஆசிரியர்.

முகவரி:
258, திருச்செந்தூர் ரோடு, பாளையங்கோட்டை

Edited and Published by N. Vanamamalai, M. A., L. T. at 258, Tiruchendur Road, Tirunelveli-2.
and Printed by A. Nagoor Pitchai at Sri Meenambikai Press, Tirunelveli-6.

சாரல்

திங்களிதழ்

சிறப்பாசிரியர்: தமிழ்க்கடல் ராய.சொ.
ஆசிரியர்: இரா. மீனாட்சி, எம்.ஏ.,

''சாரல்'' — திங்களிதழ், உலகு தழுவிய பார்வை கொண்டு, இலக்கியம், இலக்கிய வரலாறு, பண்பாடுகள்-நாகரிகங்கள், அரசியல், பொருளாட்சியியல், சமூகவியல் முதலிய துறைகளில் விஞ்ஞான ரீதியான ஆராய்ச்சிகளைத் தாங்கி வெளிவருகிறது. தத்துவம், தருக்கம், அறவியல, முருகியல், கலை-கலை நுகர்வு போன்ற துறைகளில் கட்டுரைகள், சொல்லாடற் குறிப்புகள் மற்றும் குறிப்பிடத்தக்க நூல்கள் பற்றிய விரிவான திறனாய்வு-மதிப்புரைகள் 'சாரல்' இதழின் சிறப்பு அம்சங்கள்.

தமிழ் இலக்கிய-சிந்தனை உலகில் பழைய சாதனைகளைப் போற்றும் 'சாரல்', புத்திலக்கிய முயற்சிகளை வரவேற்கிறது; சிறு கதைகள், கவிதைகளை இனங்கண்டு வெளியிடுகிறது.

'சாரல்' இதழ்களில் இதுவரை ஓவியக்கலை, கூத்த நூல், கிழக்கு-மேற்கு இசைத் தொடர்புகள், பாரதியின் வாழ்வு, அண்ணாதுரையின் உரைநடை முதலிய பற்றிய கட்டுரைகள் இடம் பெற்றுள்ளன.

★ சாரல் ★

தனியிதழ் ரூ. 1

ஆண்டு உறுப்பினர் கட்டணம் ரூ. 10

மாணவர்களுக்கு சிறப்புச் சலுகை!

சாரல்

ஃபிளாட் 5, 'ஐ' பிளாக், பெஸந்த் நகர், சென்னை-20.

Sri Meenambikai Press, Tirunelveli-6. Phone: 1189